民國叢書

第五編

·14·



民國叢書

第五編

·14·

哲學·宗教類

新理學
新事論
新世訓
新原人
新原道
新知言

馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著

上海書店

新世訓

馮友蘭著

新世訓 四十元
（外埠另加[illegible]）

著者 馮友蘭

發行印刷者 開明書店

101 訓32[illegible]3

自序

承百代之流，而會乎當今之變。好學深思之士，心知其故，烏能已於言哉？事變以來，已寫三書。曰新理學，講純粹哲學。曰新事論，談文化社會問題。曰新世訓，論生活方法，即此是也。書雖三分，義則一貫。所謂「天人之際」「內聖外王之道」也。合名曰貞元三書。貞元者，紀時也。當我國家民族復興之際，所謂貞下起元之時也。我國家民族方建震古鑠今之大業，譬之築室，此三書者，或能為其壁間之一磚一石歟？是所望也。民國二十九年二月舊曆元旦馮友蘭序於昆明。

目錄

緒論

我們的這部書一名爲生活方法新論。人都生活，其生活必多少依照一種規律。猶之乎人都思想，其思想必多少依照一種規律，爲人的思想所必多少依照者，卽是邏輯底規律。這規律並不是人所規定，以硬加於人的思想者，而是一種本然底規律，爲人的思想所本須多少依照而不可逃者。所以在未有人講邏輯學之先，人的思想，本來都多少依照邏輯底規律，人的正確底思想，本來都依照邏輯底規律。邏輯學並不能創造邏輯底規律，以使人必從。它不過發現了這些規律，而將其指示出來，叫人於明白了這些規律之後，可以有意地依照着思想，使其思想，本來多少依照這些規律者，現在或能完全依照之。如能完全依照之，則其思想卽可完全正確。因此邏輯學可以敎人如何思想。就其可以敎人如何思想說，它所講底一部分是所謂思想方法。因其所講底一部分是所謂思想方法，所以它亦屬於所謂方法論。

人的生活也有其本然底規律，任何人都必多少依照它，方能够生活。例如在人的生活的物質方面，無論古今中外，人都必須於每日相當時間內喫飯，相當時間內睡覺。在這一方面，有本然底規律，人必多少都依照這些規律。完全不依照之者，必準死無疑，完全依照之者，必有完全地健康底身體。不過人的生活的這方面，並不是我們討論所及。我們於此所謂生活或人的生活，是就人的生活的精神底或社會底方面說。在這方面，亦有些本然底規律，爲人所都多少必依照者。例如「言而有信」，是人的社會底生活所多少必依照底規律。無論古今中外，固然很少人能完全依照此規律，但亦沒有人能完全不依照此規律。騙子是最不講信底了。但他不講信，只限於他作他的騙子工作的時候。除此之外，他如應許他的房東每月付房租，他亦須付房租，他如應許他的聽差每月付工資，他亦須付工資。他的騙子工作，只於某一時爲之。如果他於任何時皆騙，他所說底任何話皆不算話，這個人是不能一刻在社會中生活。此即等於說他不能一刻生活，因爲沒有人能離開社會生活。

這些本然底規律，是人所都多少依照底，但人不必皆明白這些規律，所以其依照

之不必皆是有意底。我們亦須要有一門學問發現這些規律，將其指示出來，叫人可以有意地依照着生活，使其生活本來多少依照這些規律者，或能完全依照之。這門學問，可以教人如何生活，所以它所講者可以說是生活方法。我們的這部書即打算講這門學問。

我們於以上所說關於生活方法底意思，中庸已大概說過。我們所說人的生活所依照底本然規律，中庸名之曰道。這個道是人本來即多少照着行，而且不得不多少照着行底。所以說：「道也者，不可須臾離也；可離非道也。」凡人可以照着行，可以不照着行者，一定不是人的生活所依照底規律。不過人雖都多少照着道行，而卻非個個人都知他是照着道行，而道的完全底意義，更非個個人所能皆知，所以中庸說：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」人雖都多少照着道行，但完全照着道行卻不是容易底。人對於道雖多少都有點知識，但對於道底完全底知識，卻不是容易得到底。所以說：「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」

邏輯學所講底思想方法，亦是如此。個個人都多少照着邏輯底規律思想，如其不然，他的思想卽不能成爲思想。但是完全照着邏輯底規律思想，卻是很不容易底。個個人對於邏輯底規律，都多少有所知。我們常聽人辯論，這個人說：「你錯了。」那個人說：「你錯了。」我如說：「凡人都有死，我是人，我可以不死，」無論什麼人，都知道我是胡說八道。這可見，無論什麼人，對於邏輯底規律，都多少有所知。不過對於邏輯規律底完全底知識，卻不是容易得到底。在現代哲學裏，人對於邏輯規律底知識，進步最大，但我們還不能說，我們對於邏輯底規律，已有完全底知識。

關於生活方法，古人所講已很多。宋明道學家所講尤多。我們常說宋明道學家是哲學家，但是，嚴格地說，宋明道學家所講大部分不是哲學。他們講得最多者，是所謂「爲學之方。」在有些方面，「爲學之方，」卽是生活方法。關於生活方法，古人所講，雖已很多，但我們所講，亦有與古人不盡同之處，因此我們稱我們這部書爲生活方法「新論。」

所謂新論之新，又在何處呢？這可以分幾點說。就第一點說，生活方法，必須是不違

反道德底規律底。（其所以我們於以下第一篇另有詳說。）道德底規律，有些是隨著社會之有而有者，有些是隨著某種社會之有而有者。例如所謂五常，仁義禮智信，是隨著社會之有而有底道德。這一點我們於新理學中已經說過。如忠孝，照其原來底意義，是隨著以家為本位底社會之有而有底道德。這一點我們於新事論中已經說過。因在道德底規律上有這些分別，所以一個社會內底人的生活方法，一部分可以隨其社會所行底道德規律之變而變。一種社會內底人的生活方法與別種社會內底人的，可以不必相同。不過這些分別，前人沒有看出，所以他們所講底生活方法，有些是在某種社會內底人的生活方法，而不是人的生活方法。現在我們打算講人的生活方法，所以與他們所講，有些不同。在這一點，新邏輯學與舊邏輯學的分別，亦可以作一個比喻。亞力士多德的邏輯學所講底，有些固然是邏輯底規律，但有些只是隨著希臘言語而有底命題形式。所以他所講底，有些不是眞正底邏輯底規律。新邏輯學則超出各種言語的範圍而講純邏輯底規律。不過雖是如此，新邏輯學還是繼承舊邏輯學。我們的「新論」，在一方面雖與宋明道學家的「舊論」不同，但一方面亦是繼承宋明道學

家的「舊論」

就第二點說，宋明道學家所謂「為學之方，」完全是道德底，而我們所講底生活方法，則雖不違反道德底規律，而可以是非道德底。在以前底人的許多「講道德，說仁義」底話裏，我們可以看出來，他們所講所說者，大致可以分為三類。一類是：道德底規律，為任何社會所皆需要者。例如仁義禮智信等。一類是：道德底規律，為某種社會所需要者，如忠孝等。另外一類是：不違反道德底規律底生活方法，如勤儉等。說這些生活方法，是不違反道德底規律底，是說，它雖不必積極地合乎道德底規律，但亦消極地不違反道德底規律。積極地合乎道德底規律者，是道德底；積極地違反道德底規律者是不道德底，雖不積極地合乎道德底規律，而亦不積極地違反道德底規律者，是非道德底。用這些話說，這些生活方法，雖不違反道德底規律，但不一定是道德底，說它不一定是道德底，並不是說它是不道德底，而是說它是非道德底。

宋明道學家以為人的一舉一動，以及一思一念，都必須是道德底或不道德底。從前有些人用宋明道學家所謂工夫者，自立一「功過格。」一行動或是一思念，皆須判

定其是道德底或不道德底。是道德底者是功；是不道德底者是過。有一功則於功過格上作一白圈。有一過則於功過格上作一黑點。人於初用此工夫時，每日所記，大概滿紙都是黑點，到後來則白圈漸多，而黑點漸少。這亦是個使人遷善改過的法子，不過其弊使人多至於板滯迂闊，不近人情。朱子小學謂柳公綽妻韓氏，家法嚴肅儉約，歸柳氏三年，無少長未嘗見其啓齒。韓氏固尚不知有宋明道學家所謂工夫，但朱子於小學「善行」中舉此，則亦希望人有此「善行」也。朱子小學一書，自謂是個「做人的樣子。」其中所舉底「樣子，」全是道德底樣子。我們以為人的行為或思念，不一定都可分為是道德底或是不道德底。所以我們所講底生活方法，在有些方面，亦可以是非道德底。

就第三點說，宋明道學家所講，有些雖亦是人的生活所依照底規律，人的生活方法，但他們所講，若不與我們眼前所見底生活中底事，聯接起來，則在我們的心目中，就成了些死底教訓，沒有活底意義。因之他們所講底那些規律，那些方法，在我們心目中，就成了些似乎不能應用底公式。這種情形，可以說是向來即有底，不只現在如此。自宋明以來，當道學家中沒有大師，而只有念語錄，寫功過格底人的時候，這些人即只講些

死底教訓，只講些似乎不能應用底公式。所以這些人常被人稱爲迂腐。這兩個字底考語，加到這些人身上，實是最妥當不過底。他們只講些死底教訓，所以謂之腐。他們只講些似乎不能應用底公式，所以謂之迂。我們現在底生活環境，與宋明道學家所有者又大不相同。在我們的生活中，新事甚多。所以有些生活方法，雖已是宋明道學家所已講者，但我們必以眼前所見底事爲例證，而與以新底說法。這種新底說法，即是所謂「新論。」

就第四點說，所謂生活方法，如其是生活方法，則必是每個人所本來即多少依照之者，這一點雖古人亦有見到者，但專念語錄，寫功過格底人，多板起面孔，以希聖希賢自居，好像他們是社會中特別底一種人，他們所作底事，是社會中特別底一種事。邵康節說：「聖人，人之至者也。」一個最完全底人，即是聖人，我們可以說，能完全照着生活方法，生活下去底人，即是聖人。所以希聖希賢，亦是我們所主張者。不過學聖人並不是社會中一種特別底職業，天下亦沒有職業底聖人。這一點本亦是宋明道學家所主張者，不過他們的語錄中，有時不免有與此相反底空氣，而念語錄底人，更於社會中造成

這種空氣。所以有些生活方法，雖爲宋明道學家所已講者，但爲掃除這種空氣起見，我們仍須與以新底說法。這新底說法，即是所謂「新論。」

就第五點說，佛家所謂聖人，是達到一種境界底人。此種底聖人，可以說是靜底。如佛像皆是閉目冥想，靜坐不動者。宋明道學家本來反對此種靜底聖人。他們的聖人，是要於生活中，即所謂人倫日用中成就者。不過他們於說聖人時，亦太注重於聖人所達到底一種境界，所以他們的聖人，亦可以說是靜底。他們注重所謂氣象。朱子論語注引程子曰：「凡看論語非但欲理會文字，須要識得聖賢氣象。」朱子近思錄觀聖賢篇引明道云：「仲尼，元氣也。顏子，春生也。孟子幷秋殺盡見。仲尼，天地也。顏子，和風慶雲也。孟子，泰山巖巖之氣象也。觀其言皆可見之矣。」這都是注重聖人所到之境界。因爲他們所注重者，是最後底一種境界，故他們以爲，一人在到此境界以前底活動都是「學，」都似乎是一種手段。論語「如有所立卓爾，」朱子集注引程子曰：「到此地位功夫尤難，直是峻絕，又大段著力不得。」宋明道學家所謂「學，」皆此所謂功夫也。所謂功夫著，即所以達某種地位之手段也。我們於此書說聖人時，我們所注意者，不是一種境界，

而是一種生活。換句話說，凡是能完全照生活方法生活者，都是聖人。所以我們所謂聖人的意義是動底，不是靜底。我們所注重底是此種生活，此種生活是生活，不是「學。」此種生活的方法是生活方法，不是「爲學之方。」

或可說：論語「如有所立卓爾，」朱子集注引吳氏曰：「所謂卓爾，亦在乎日用行事之間，非所謂窈冥昏默者。」對於程子所謂「大段著力不得，」朱子語錄云「所以著力不得，像聖人不勉而中，不思而得了。賢者若著力要不勉不思，便是思勉了。此所以說大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。自生而至熟。正如寫字一般。會寫底固是會，初寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。」由此所說，則宋明道學家所謂聖人，正是能照生活方法生活者。所謂日用行事之間，正指日常生活說。照生活方法以生活，有生有熟。生者，須要相當底努力，始能照之生活。如此者謂之賢人。熟者不必用力而自然照之生活，如此者謂之聖人。我們如果常能照生活方法生活，自生至熟。熟則卽到宋明道學家所謂聖人的地位矣。由此方面說，則宋明道學家所說爲學之方，亦不見得與我們所謂生活方法有大不同處。

照我們的看法，照我們所謂生活方法生活下去，固亦可得到宋明道學家所說底某種熟生活，但我們生活下去是爲生活而生活，並不是爲某種底熟生活而生活。爲某種熟生活而生活，則達到此目的以前底生活，皆成爲「學」，皆成爲手段。用我們的所謂生活方法而生活下去，雖亦可得到宋明道學家所謂某種底熟生活，但我們旣爲生活而生活，則在得到某種熟生活以前底生活，仍是生活，不是學，不是手段。以寫字爲例，我們寫字，寫得久了，自然由生而熟。但我們如爲寫熟字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，均是「學」，均是手段。我們如爲寫字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，亦是寫字，不是「學」，不是手段。因此我們所講底生活方法，又有與宋明道學家所講不同之處，所以我們所講，可謂爲「新論」。

就上所述第一第二點說，我們的新論，如不够新，則必失之拘。就上所述第三第四點說，我們的新論，如不够新，則必失之迂，失之腐，或失之怪。拘，迂，腐，怪，是舊日講道學者，或行道學家的工夫者，所最易犯底毛病。爲去除這些毛病，所以我們於許多舊論之外，要有「新論」。

現在當流行底，還有所謂修養方法一名。關於所謂修養方法，還有許多時論，我們於以下附帶論之。

我們常常聽人說，現在底青年需要一種青年修養方法。說這話底人，或許心中有一種見解，以爲青年需要一種特別底修養方法，與老年中年不同者，或以爲只青年特別地需要修養，至於老年中年，則均可不必，或以爲現在底青年需要一種現在底修養方法，與舊時底修養方法不同者。從邏輯方面說，「現在底青年需要一種青年修養方法」這一句話，不必涵蘊這些「以爲」，但說這一句話底人，或許有這些見解；聽這一句話底人，也往往不免有這些誤會。

這些「以爲」，我們以爲都是錯誤底。如果所謂修養方法即是我們於以上所說底生活方法，則從以上所說，即可知道這些「以爲」是錯誤底。因爲我們於以上所說底生活方法是「生活」方法，凡生活底人都必須多少依照之，想求完全底生活底人，都必須完全依照之，不管他是個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人。猶之邏輯學上所講底思想方法，凡思想底人都必須多少依照之，想有正確底思想底人，都必

須完全依照之，不管他是一個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人。

或有以爲修養方法是一種手段，用之者於達到目的之後，卽可以不再要它。譬如說，人須有作事底能力。欲有作事底能力，必須有如何如何底準備。這準備的方法卽是所謂修養方法。如所謂修養方法是如此底意義，上所說諸「以爲」是不是可通呢？我們以爲還是不可通。

一個人如欲成爲一個有作事能力底人，他必須有如何如何底準備，這如何如何底準備，不因要準備如何如何者是青年或老年而異。如說青年可用一種特別方法，以求有作事底能力，而中年老年人，則需用另一種方法，這是不通底。這不通正如說，青年人可喫一種特別底食物，以求身體健康，而中年人老年人，則需喫另一種食物。這比喻還不確切，因爲在有些情形下，老年人是需要一種食物，與青年人不同。一個人求健康的方法，須看他的生理狀況而決定，但求作事底能力的方法則不因人的生理或心理狀況的不同而有異。假使一個人體弱，少作事是他的求健康的方法，但他如欲練習作事底能力，則少作事決不是一個準備的方法，練習作事底能力的方法，是不管一個人

體弱體強底。這方法在基本上只有一個。無論用這方法底人是老是少，是強是弱，它總是它。

青年固然不見得都有作事底能力，但中年老年亦何嘗不是如此？有許多中年老年，雖比青年多喫了許多年飯，但是他們的作事能力，卻不見得比一般青年高多少。這些中年老年如果想要有作事底能力，當然亦需要用所謂修養方法。這個方法在基本上只有一個，如上所說。

還有一點我們要說者，所謂修養方法，雖可說是一種手段，但用之者卽於達到目的後，仍須常要用它。我們所用以求得作事底能力的方法，是時常要用而不是只於一時用者。在這一方面，所謂修養方法與求健康底方法相同。我們可用一種方法，以求健康，於健康既得之後，這種方法仍然繼續要用，以增進，至少是維持我們既得底健康。如其不然，既得底健康，便要失去。在歷史上，有很多底人，在少壯有爲的時候，在道德或事業方面，很有成就，但後來偶一疏忽懈怠，便立時成爲道德上底罪人，或事業上底失敗者。例如唐玄宗在開元天寶兩個時代，幾乎完全成爲兩個人在開元時代，他的政治，比

美貞觀，但到天寶時代，他幾乎成了個亡國之君。此正如一個人，先用一種方法，以求得健康，但既得健康之後他抽大煙，吸白麵，當然他的身體是馬上就要糟糕底。

至於是否有一種現在底修養方法，特別適合於現在底青年之用呢？我們以爲這亦是沒有的。以作事底能力爲例說，有作事能力底人，其主要底性質，無論古今中外，都是一樣底。求得這性質的方法，無論古今中外，亦都是一樣底。現在底世界，雖然在物質方面，與古代有很多底不同。但人的作事底能力，就其主要性質說，是不變底。例如現在打仗用鎗砲，古代打仗用弓箭。就這方面說，古今有很大底不同。但就打仗底人說，古代底軍人要眼明手快，現在底軍人還是要眼明手快，或可說，更須要眼明手快。眼明手快是當軍人的成功的一個主要性質，古今中外無不如此。又例如現代底商業，其組織複雜，範圍廣大，與從前底商業大不相同。但經營商業底人，如其成功，必是個有信用底人。有信用是商人成功的一個主要性質。這亦是古今中外，無不如此。

我們又常聽見說：我們需要一種新人生觀。所謂修養方法，是否因人的人生觀的不同而有異？對於這個問題，我們說，如把修養方法當成一種手段看，則在不同底人生

觀中人所要求得底目的不同因此其修養方法自然亦異。例如一個信佛法底和尚，其人生觀與我們不同，所以他們的修養方法，如出家喫齋，打坐參禪等，亦與我們的不同。不過這些方法，亦是不因青年中年、老年而異。無論什麽人當了和尚，他都須喫齋念佛，打坐參禪，不管他的歲數是二十或是八十。

所謂修養方法，可隨人的人生觀不同而異。但我們於此所講底生活方法，則不隨人的人生觀的不同而異。因爲我們所講底生活方法是「生活」方法。凡是生活底人都須用之。各種人生觀雖不同，而都是人「生」觀，不是人「死」觀。此即是說，無論人持何種人生觀，在他未死的時候，他總是要生底。佛家雖以人生爲苦而欲解脫，但在他未解脫之前，他還是要生底。既生即在生活中。既在生活中，還多少要用生活方法。所以我們所講底生活方法，是不隨人的人生觀的不同而異底。

關於我們所講底生活方法，現在人還有些別的誤會。我們於以下諸篇中，隨時論之。

第一篇 尊理性

我們於緒論中說，宋明道學家講得最多者，是所謂「爲學之方。」他們以學聖人爲爲學之目的。朱子近思錄有「爲學」一章，開始卽引用濂溪說「聖希天，賢希聖，士希賢。」「志伊尹之所志，學顏子之所學。」顏子之所學是什麼？程伊川有顏子所好何學論，說：顏子所好，卽「學以至聖人之道。」

爲什麼要爲聖爲賢呢？一個說法是：爲聖爲賢，可得到一種樂。宋明道學家以爲孔子稱顏淵爲好學，又說「回也不改其樂。」程明道說：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子仲尼樂處，所樂何事。」有人說：顏子之樂，是樂其所學。「樂是樂此學；學是學此樂。不樂不是學；不學不是樂。」我們承認在宋明道學家所說底「學」中，是可得到一種樂。但我們不能以此爲人所以必須爲聖爲賢底理由。因爲我們如以此爲人所以必須爲聖爲賢底理由，則我們須有理論證明爲聖爲賢底樂，比普通人在別方面所得底樂更是

可樂。雖有許多人作此等底證明；但其理論總不十分地圓滿。因爲作此等證明，須把兩種，或幾種不同底樂，作一比較，看其中那一種是更可樂。這種比較若完全是量的比較，則須有一個公同底量的標準。例如此物是一斤重，彼物是二斤重，斤是在此方面底量的公同標準。但於比較樂之量時，則沒有公同底標準可用。喝兩杯酒所得底樂不見得一定比喝一杯酒所得底樂加倍，亦不見得一定不加倍，亦不見得一定不止加倍。若所謂樂的比較不是量底比較，而是質底比較，則卽質底比較亦須有一公同底標準。若沒有一個公同底標準，我們很難說，這一種樂比那一種更可樂，所謂更可樂或更不可樂，都是就一公同底標準說，而此標準是沒有底，卽使有亦是很不容易找到底。譬如讀書是一種樂，喝酒亦是一種樂。究竟此二者中，那一種更可樂是不容易比較底。有些人可說，如果好喝酒底人深知「讀書之樂樂無窮，」他一定以爲讀書的樂比飲酒的樂更可樂。但有些人亦可說，如果好讀書底人深知飲酒之樂樂無窮，他一定以爲飲酒的樂比讀書的樂是更可樂。這二種說法，我們很難確切地說，或充分地證明，那一種一定是，那一種一定非。因爲在這個比較中，我們沒有一個公同底標準。

宋明道學家雖說爲聖賢及學聖賢是一種樂，但並不以此爲人所以必爲聖賢或必學聖賢的理由。這是很有理由底。究竟人爲什麼要學聖賢呢？孟子於此點，有一較爲形式底辯論。宋明道學家亦常用之。照這個辯論的說法，人所以必要學聖賢，因爲人必要「做人。」

我們現在常聽見有許多人說：「人要做人。」有許多人說，現在底教育，只教學生知識，不教學生「做人。」什麼叫做人，這些人並沒有說，至少是沒有說清楚。「做人」亦是宋明道學中底名詞。孟子有一句話說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」人之所以異於禽獸者，即是人之所以爲人者。一個人若照着人之所以爲人，人之所以異於禽獸者去做，即是「做人。」若不照着人之所以異於禽獸者去做，而只照着人之所同於禽獸者去做，即不是做人，而是做禽獸了。此做字的意義，如「做父親，」「做兒子，」「做官」之做。是父或子底人，作父或子所應該做底事，即是做父親或做兒子。是人底人，作人所應該做底事，即是做人。如是父或子底人不作父或子所應該作底事，即是「父不父，子不子。」如是人底人不作人所應該作底事，即是「人不人。」所

謂「人不人」者，即是說一個人不是人。在中國話裏，我們罵人，常用「不是人」一語。這一語是有思想上底背景底。在別底言語裏，似乎沒有與此相當底一句話。美國人常用罵人底一句話，有「天殺底」一語，此一語亦是以一種信仰爲背景底。

自另一方面說，是父或子底人，照着父或子所應該底去做，即是父父子子。如人照着人所應該底去作，即是人人。人人之至者是聖人。聖有「完全」的意思。一個人對於某種技能，如可認爲已至完全的程度，我們稱之爲某聖。例如有人稱杜甫爲詩聖。稱之爲「詩聖」者，言其對於「做詩，」已可認爲達於完全的程度也。一個人如對於「做人，」已可認爲至完全的程度，則可稱爲人聖。人聖即是聖人。邵康節說：「聖人人之至者也。」人人之至，即是人之至。照着人之至去做，即是「學。」

「人之所以異於禽獸者」是什麽？我們常聽見西洋哲學家關於此問題底各種說法。有些哲學家說：人是政治底動物。有些說：人是理性底動物。有些說人是有手底動物。有些說：人是能用工具底動物。有些說：人是會笑底動物。孟子等所謂禽獸，即指人以外底別底動物。理性底，有手底等，都是人之所以異於人以外底別底動物者。動物的性

質，加上人之所以異於人以外底別底動物的性質，即是人的定義。照着人的定義去做，即是「做人。」

不過照以上所說底，人之所以異於禽獸者，有些是人不必努力地照着做，而自然照着做底。人不必努力地有手而自然有手，人不必努力地會笑而自然會笑。但有些則需人努力地照着做而始照着做。例如對於是理性底及是政治底兩方面，人必需努力，然後可以成爲完全地或近乎完全地理性底或政治底動物。對於人不必有意地照着做而自然照着做者，不發生照着做或不照着做的問題。對於需人努力地照着做而始照着做者，則有照着做或不照着做的問題。因有這個問題，所以這些方面成爲要「做人」底人的努力的對象。

亞力士多德說：人是政治底動物，此話現在人常引用，不過亞力士多德此話的原意，比現在有些人所了解者多得多。亞力士多德說：人是政治底動物，意謂人必在國家的組織中，纔能實現人的「形式。」我們現在所謂國家，只有政治底意義，但亞力士多德所謂國家，其倫理底意義，比其政治底意義多得多。他說人是政治底動物，意實說人

是倫理底動物。孟子說：「聖人人倫之至也。」他以爲人之所以異於禽獸者，在於其有人倫。他說：「人逸居而無教，則近於禽獸。」教是什麽呢？即「父子有親，君臣有義，長幼有所，夫婦有別，朋友有信。」在這些方面均至者，即均能達到完全的程度者，是聖人。孟子這種說法，與亞力士多德的說法，其主要點是相同底。

在此點孟子及亞力士多德所說，我們可以同意。不過我們雖仍可以說，「聖人人倫之至也。」但我們以爲，人倫不限於是舊說中底五倫：君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友。此五倫雖亦是人倫，但是某種社會的人倫，而不是社會的人倫。有社會必有人倫，但不必有某種人倫。蘇聯的人相稱爲「同志」，同志亦是一倫，此一倫雖非舊說底五倫中所有，然亦是人倫也。在某種社會內底人，盡某種底人倫，即是聖人。用亞力士多德的意思說，人的要素，即在其是倫理底，能盡乎此要素者，即能盡乎人的形式。能盡乎人的形式者即是聖人。

所謂理性有二義：就其一義說，是理性底者是道德底，就其另一義說，是理性底者是理智底。西洋倫理學家所說與欲望相對的理性，及宋明道學家所謂理欲衝突的理，

均是道德底理性。西洋普通所說與情感相對底理性，及道家所謂以理化情的理，均是理智底理性。

說人是理性底動物，此「是理性底，」可以兼此二義。人之所以異於禽獸者，在其有道德底理性，有理智底理性。有道德底理性，所以他能有道德底活動。有理智底理性，所以他能有理智底活動，及理智的活動。所以說人是理性底動物，可以包括人是政治底動物。所以我們於以下專就人是理性底動物說。

理智「底」活動，與理智「的」活動不同。理智底活動是人的活動受理智的指導者。理智的活動，是理智本身自己的活動。例如人見天陰而出門帶傘，是理智底活動。算算學題是理智的活動。理智底活動可以是與一個人的生活全體有關者。而理智的活動則只是人的各官能中底一官能的活動。

人之所以異於禽獸者，即在其是理性底。因其是理性底，所以他能有文化，有了文化，人的生活纔不只是天然界中底事實。易傳說：「有夫婦然後有父子；有父子然後有君臣；有君臣然後有上下；有上下然後禮義有所措。」禽獸，即人以外底別底動物。禽獸

的生活，是天然界中底事實。他的生活，是本能的自然底活動，而不是理性的自覺底，有意底努力。他有天然界中底男女之交，而無文化界中底夫婦關係。他有天然界中底傳代生育，而無文化界中底父子關係。有些動物，如蜂蟻等，亦有社會底生活，所以朱子說蜂蟻亦有君臣。但他的社會底生活，亦是本能的自然底活動。他雖有社會底生活，而不自知他有社會底生活。他雖如此如此地生活，而不自知如此如此底生活的意義是什麼。所以他的君臣，亦不是文化界中底君臣關係。必有文化界中底夫婦等關係，「然後禮義有所措。」言必有此等關係，然後始有文化可說也。文化出於人的理性的活動。如社會底組織，道德底規律等，出於人的道德底理性。科學技術等出於人的理智底理性。人之有文化，證明人是理性底動物。

或說，無論就理性的那一義說，人不見得完全是理性底。若人都完全是理性底，則世界上應沒有不道德底人，亦沒有不聰明底人。但事實上這兩種人是很多底。於此，我們說：說人是理性底動物，並不是說人是完全地理性底動物。在實際底世界中，沒有完全底東西。說這個東西是方底，並不是說它是完全地方底，說這個東西是圓底，並不是

說它是完全地圓底。在實際底世界中，沒有方底東西是完全地方，亦沒有圓底東西是完全地圓。這都是以絕對地方或圓爲標準說。說人的「是理性底」是不完全底，亦是以絕對地「理性底」爲標準說。就此標準說，人的「是理性底」當然是不完全底。

並且人不但是人，而且是動物，是生物。他固然是「理性底」動物，但亦是理性底「動物」。他有一切動物所同有底，生理底心理底要求。而這些要求，在有些時候，不見得不與理性相衝突。人有時爲其理性所統治，有時爲一切動物所同有底某要求所統治。人雖有理性，而就其本來說，其行爲不見得常完全爲理性所統治。由此方面看，我們亦可以見人何以不是完全地理性底動物。

但就另一方面說，人雖都不是完全地理性底動物，但亦沒有人完全無理性，或完全是非理性底。沒有人能離開社會生活。人的生活都多少必須是社會底生活。社會底生活都多少必須是道德底生活，沒有完全不道德底人能有社會底生活者。這一點我們於上文緒論中已經證明，下文還要提及。無論我們贊成孟子的或荀子的對於人性底學說，我們都必須承認，個個人都能講道德，行道德。這個「能」即證明個個人都多

少有道德底理性。

就道德底理性說是如此，就理智底理性說亦是如此。人的活動，大部分都是理智底活動。我看見天陰，知道或者要下雨，若於此時出門，我即帶傘。這是理智底活動。我上銀行取錢，與銀行算賬，更是理智底活動。一個完全不能有理智底活動底人，若沒有別人保護他，是不能生活底。理智的活動，對於人的生活，固然不必有如此密切底關係，亦或許有些人不能有理智的活動，但人皆有理智底活動，這一點即可證明人皆有理智底理性。

無論就理性底的那一義說，人都是理性底，而不完全是理性底。但完全地是理性底卻是人的最高底標準，所以人必自覺地，努力地向此方面作。自覺地，努力地向此方面作，即是「做人。」

宋明道學家說，人之所以異於禽獸者時，他們注重在人的道德方面。而我們說人之所以異於禽獸者時，我們不只注重在人的道德方面，而亦注重在人的理智方面。西洋人說人是理性動物時，他們注重人的理智底理性。我們說人是理性動物時，我們不

只注重人的理智底理性，而亦注重人的道德底理性。宋明道學家所謂「人之至者」，是在道德方面完全底人，而我們所謂「人之至者」是在道德方面及理智方面完全底人。

我們所講底生活方法，注重人的道德底活動，亦注重其理智底活動，或可問：如此二者有衝突時，則將如何解決於此，我們說，專就人的道德底活動及其理智底活動說，此二者有無衝突，雖是問題，但即令其可有衝突，但在我們所講底生活方法中，則不會有問題。因爲我們所講底生活方法是不與道德底規律衝突底。我們所講底生活方法，雖可以是非道德底，而不會是不道德底。所以照我們所講底生活方法而生活底生活，不能是不道德底。在我們所講底生活方法內，不能有與道德活動衝突底活動。

● 我們所講底生活方法爲什麼必是不與道德底規律衝突底？有沒有一種生活方法，是與道德底規律衝突底？如果一種生活方法，是所有底人都用或都可用者，則此生活方法，必是不與道德底規律衝突底。因爲道德底規律是社會組織所必需底。有了道德底規律，纔能有社會。若果所有底人都打算不照着道德底規律生活，則即沒有了道

德底規律。沒有了道德底規律，即沒有社會。沒有了社會，人即不能生活。不能所有底人，都不照着道德底規律生活，所以亦沒有與道德底規律衝突底生活方法，爲所有底人都用或都可用者。我們所講底生活方法是所有底人都用或都可用者，所以必需是不與道德底規律衝突者。

或可問，盜賊的行爲是不道德底，但事實上很少底地方沒有盜賊。盜賊豈非是完全不照着道德底規律生活？盜賊豈非有其完全與道德規律衝突底生活方法？所謂盜亦有道者，其「道」正是其生活方法也。照我們的看法，盜賊亦是社會中底人，他亦須在社會內生活，因之他的盜賊底行爲，雖與道德底規律衝突，而他的生活卻並非完全與道德底規律衝突。盜賊，只其偷人或劫人的行爲，是與道德底規律衝突底。除此之外，其餘底生活，並不都是如此。例如，盜賊所偷來，或劫來底東西，必要拿去當賣，得來底錢，必要拿去買米麵酒肉，這些都是社會底行爲，都是不與道德底規律衝突底行爲。一個綁票底土匪，擄人勒贖，亦必「言而有信」。不然，以後即沒有人去贖票了。所謂「盜亦有道，」都是此類。此類底「道」亦是道德底。再從另一方面說，盜賊們亦自有其團體，

其團體亦自是一社會。在其社會內，他們的道德底規律，往往更嚴。他們的生活，更須是與道德底規律不衝突底。

我們所要講底生活方法，雖其中有些不一定是道德底。但照我們所要講底生活方法而生活底生活，就其整個說，卻是道德底，至少不是不道德底。照我們所講底生活方法而生活底生活是道德底，亦是理智底。照以上所說實際上沒有人的生活，不多少是道德底，亦是理智底。在道德方面，及理智方面均完全底人，卽是聖人。照着聖人的標準「做」者，卽是「做人」。

以上所說，是我們的，在此篇底，主要底意思。還有一點，我們於此可附帶說及。在現在底時論中，頗有一些人，反對理性。他們以爲中國人太尊重理性，所以遇事缺乏一種熱情。因爲如此，所以中國人不能冒險，不能犧牲。因爲作這些事，要靠一種衝動，用舊底說法，要靠一股氣兒。女英雄傳中說，十三妹要自殺，但一把沒摸着刀，她的氣卽洩了，因爲自殺仗箇氣脆。於此我們說，中國人不能作冒險或犧牲底事，是不是事實，我們於此不論。我們於此只指出，有一種衝動或一股氣者，雖能作冒險或犧牲底事，但作冒險或

犧牲底事不必皆須要一種衝動或一股氣。此即是說，所謂衝動或一股氣，雖是作冒險或犧牲底事的充足條件，而卻不是其必要條件。人憑其道德底理性的命令，或理智底理性的判斷，亦可作冒險或犧牲底事。而如此作冒險或犧牲底事，是更合乎人之所以爲人者，是更可貴底。舊說：「慷慨捐生易，從容就義難。」憑一種衝動或一股氣以犧牲者，即所謂慷慨捐生也。憑道德底理性的命令，或理智底理性的判斷以犧牲者，即所謂從容就義也。在中國過去及現在底歷史中，從容就義底人實在多得很。即在西洋歷史中說，如柏拉圖所描寫底蘇格拉底的死，亦是從容就義的極則。這些行爲都是理性底行爲，而不是只靠所謂熱情底衝動底行爲。

或可說：這種行爲，雖是可能而卻是難能底，不是人人皆能行底。於此，我們說：我們所說底生活方法，是求完全底生活所用底方法。完全底生活本來是難能底，但雖是難能底，我們卻必須以之爲我們的生活的標準。

時論中還有舉別底理由，以反對理性者。但我們若了解上述底一點，則這些時論的錯誤，是不難看出底。

第二篇 行忠恕

論語：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」朱子集註說：「盡己之謂忠；推己之謂恕。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。蓋至誠無息者，道之體也。萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也。一本之所以萬殊也。由此觀之，一以貫之之實可見矣。」照朱子的講法，有天地的忠恕，有聖人的忠恕，有學者的忠恕。語錄說：「天地是一箇無心底忠恕，聖人是一個無爲底忠恕，學者是一個着力底忠恕。學者之忠恕，方正定是忠恕。」

先就天地的忠恕說，照朱子的說法，天地之至誠無息，便是天地的忠。萬物各得其所，便是天地的恕。忠是道之體，恕是道之用。朱子集註引程子說「維天之命，於穆不已，忠也；乾道變化，各正性命，恕也。」亦是就天地的忠恕說。朱子集註又引程子說「忠者

無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。」照宋明道學家的看法，宇宙是一個道德底宇宙。它本身是道德底，沒有一點不道德底或非道德底成分在內。因此它是無妄。因其是無妄，所以是誠。中庸說：「誠者，天之道也。」周濂溪通書亦說：「大哉乾元，萬物資始；」誠之源也。『乾道變化，各正性命，』誠斯立焉。」此所謂誠亦是宇宙的誠，不是人的誠。程朱所說天地的忠，亦是無妄，亦是誠。從宇宙的忠誠，無妄底「體」發出來萬事萬物；這些萬事萬物的發出，卽是天地的「恕」。恕是推己及人。萬物各得其所，似乎是天地的推己及人，所以說是天地的恕。宋明道學家以爲宇宙的主動者是道德底理性，所以他們的形上學中多用道德學中底名詞。海格爾以爲宇宙的主動者是理智底理性，所以他的形上學中多用邏輯學中底名詞。宋明道學家的形上學與道德學混。海格爾的形上學與邏輯學混。

就聖人的忠恕說，照朱子的講法，盡己之謂忠，推己之謂恕。朱子語錄說：「盡己只是盡自己之心，不要有一毫不盡。如爲人謀一事，須直與他說，這事合做與否。若不合做，則直與說，這事決然不可爲。不可說道，這事恐也不可做，或做也不妨，此便是不盡。」語

錄文說：「聖人是因我這裏有那意思，便去及人。因我之饑寒，便見得天下之饑寒，自然恁地去及他。賢人以下，知道我是要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，便是推己及物，只是爭個自然與不自然。」照朱子的說法，推己及人是恕，推己及人，須盡自己之心是忠。如自己願喫飽，亦願別人喫飽是恕。如自己願喫十分飽，則亦願別人喫十分飽是忠。聖人由己自然及人，更不必有意地「推，」此是無爲底忠恕。學者則須有意地推，此是着力底忠恕然說及忠恕時我們所着重者，正是有意地推。所以說：「學者之忠恕，纔是正定底忠恕」

我們於以下所講底，是朱子所謂學者底忠恕一類底。照我們的講法，忠恕一方面是實行道德的方法，一方面是一種普通「待人接物」的方法。

先說忠恕二字的意義。恕是「己所不欲，勿施於人。」這是論語上有明文底。所以對於恕字的意義，不必再有爭論。論語上雖常說忠，但究竟甚麼是忠，則並未說明。論語上常有人「問仁，」「問孝，」但沒有人問忠。照朱子的講法，「推己及人」是恕，竭盡自己的心去及人是忠。照這一方面說，恕是主，忠是所以行乎恕者。但照朱子所謂[illegible]此

的忠恕類推，則又似乎是盡己以誠實無妄是忠，推己及人是恕。人必須先有誠實無妄之忠，然後可有推己及人之恕。照這一方面說，忠是主，恕是所以行乎忠者。無論從那一方面說，忠恕俱不是平等底。他這種說法，是否合乎孔門的忠恕的原義，我們現在不論。我們現在並不打算對於孔門所謂忠恕的原義，作歷史底研究。朱子的說法，可以認爲是他自己的一種說法。

照我們的看法，在朱子的這種說法裏，推己爲恕，固然無問題，但盡己爲忠，似乎應該補充爲：「盡己爲人」爲忠。若只盡己而不爲人，則不是普通所謂忠的意義。曾子說：「爲人謀而不忠乎？」盡自己的力量爲人謀是忠；否則是不忠。但若爲自己謀，則無論盡己與否，俱不發生忠不忠的問題。我們現在說：人必須忠於職守。一個人的職守，都是他爲國家，爲社會，或爲他人，所作底事。對於這些事可有忠或不忠的問題。但一人爲他自己所作底事，則不是職守，他對於作這些事，亦不發生忠或不忠的問題。譬如一個人替銀行管錢。管錢是他的職守，管得好是忠於職守，管得不好是不忠於職守。但如一個人管他自己的錢，則管錢不是職守，管得好或不好，不發生忠或不忠的問題。所以照普

通所謂忠的意義。我們必須說「盡己爲人」謂忠。

忠孝之忠，專指盡己以事君說。盡己事君，盡己爲君辦事，是忠，因事君或爲君辦事，亦是爲人辦事。在舊日底社會中，爲君辦事，是爲人辦事中之最重要者，所以忠有時專指盡己以事君說。此忠卽忠孝之忠。關於此點，我們於新事論原忠孝篇中，有詳細底討論。

怎麼樣纔算是盡己爲人呢？爲人作事，必須如爲自己作事一樣，方可算是盡己爲人。人爲他自己作事，沒有不盡心竭力底。他若爲別人作事，亦如爲他自己作事一樣地盡心竭力，他願意把他自己的一種事作到怎樣，他爲別人作一種事，亦作到怎樣，這便是盡己爲人。

所以忠有照己之所欲以待人的意思。我們可以說：己之所欲，亦施於人，是忠。己所不欲，勿施於人，是恕。忠恕都是推己及人，不過忠是就推己及人的積極方面說。恕是就推己及人的消極方面說。

我們於以下再就忠恕是實行道德的方法說。此所說道德，是指仁說。仁是所謂五

常之德，是諸德中底最重要底一德。論語孔子說「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」朱子註說「譬，喻也；方，術也。近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲，亦猶是也。然後推其所欲，以及於人則恕之事而仁之術也。」或問仁恕之別。朱子說「凡己之欲，卽以及人，不待推以譬彼而後施之者，仁也。以己之欲，譬之於人，知其亦必欲此，而後施之者，恕也。此其從容勉强，固有淺深之不同，然其實皆不出乎常人一念之間。」朱子此所說恕兼忠恕說。仁卽是上文所說，聖人無爲底忠恕。忠恕卽是上文所說學者着力底忠恕。如欲有無爲底忠恕，則需從着力底忠恕下手。所以忠恕是「仁之方」，亦言其爲行仁的方法也。

行仁的方法，統言之，卽是推己及人，分言之，卽是己之所欲，亦施於人，己所不欲，勿施於人。而此所說欲或不欲，卽是平常人之欲或不欲，所謂「不出乎常人一念之間。」

孟子對於孔門的這一番意思，有很深底了解。齊宣王說「寡人有疾，寡人好色，」所以不能行仁政。孟子說：如果因你自己好色，你知天下人亦皆好色，因而行一種政治，使天下「內無怨女，外無曠夫。」這就是仁政。齊宣王又說「寡人有疾，寡人好貨」，所

以不能行仁政。孟子說：如果因你自己好貨，你知天下人亦皆好貨，因而行一種政治，使天下之人，皆「居者有積倉，行者有裹糧。」這就是仁政。孟子這一番話，並不是敷衍齊宣王底話，所謂仁政，眞正即是如此。孟子說：「古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。」推即是推己及人，即是行忠恕。不待推而自然及人，即是仁。不待推而自然及人，必須始自推己及人，所以忠恕是仁之方，是行仁的方法。

孔孟所講忠恕之道，專就人與人底關係說。再進一步說，人不僅是人，而且是社會上某種底人，他是父，是子，是夫，是婦。一個父所希望於他的子者，與他所希望於別人者不同。一個子所希望於他的父者，與他所希望於別人者亦不同。大學中庸，更就這些方面講忠恕之道。大學說「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」一一個人在社會中，有一個地位。這個地位，有它的上下左右。他所惡於他的上者，亦必爲其下所惡。既知爲其下所惡，則即毋以此施於其下。此即是「己所不欲，勿施於人。」此即是恕。從另一方面說，一個人所希望於其上者，亦必爲其下所希望。既知爲其下所希

望，則卽以此施於其下。此卽是己之所欲，亦施於人。此卽是忠。

中庸說：「詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。」一個人若不知何以事父，則只須問，在事父方面，其自己所希望於其子者是什麼。其所希望於其子者，卽其父所希望於其自己者。他如以此事其父，一定不錯。此卽是己之所欲，亦施於人。此卽是忠。自另一方面說，在事父方面，一個人若不知他的父所不希望於他自己者是什麼，則只須問其自己所不希望於其子者是什麼。他如勿以此事其父，一定不錯。此卽是己所不欲，勿施於人。此卽是恕。在各種社會制度內，父子兄弟等所互相希望者不必同。但如此所說底忠恕之道，則總是可行底。

忠恕之道，是以一個人自己的欲或不欲，爲待人的標準。一個人對於別底事可有不知者，但他自己的欲或不欲，他不能不知。論語說：「能近取譬。」一個人的欲或不欲對於他自己是最近底。譬者，是因此以知彼。我們說：地球的形狀，如一雞蛋。此卽是一譬

此譬能使我們因雞蛋的形狀而知地球的形狀。一個人因他的自己的欲或不欲，而推知別人的欲或不欲，卽是「能近取譬。」

孟子說：「權，然後知輕重，度，然後知長短，物皆然，心為甚。」對於物之輕重長短，必有權度以爲標準。對於別人的心，一個人亦有權度。這權度卽是一個人的欲或不欲。一個人有某欲，他因此可推知別人亦有某欲。如此，他自己的某欲，卽是個權，是個度。他知別人亦有某欲，則於滿足他自己的某欲時，他亦設法使別人亦滿足某欲，至少亦不妨礙別人滿足某欲。此卽是推己及人，此卽是「善推其所爲。」

大學所謂「絜矩，」亦是這個意思。一個人的欲或不欲，譬如是個矩，「所惡於上，毋以使下」等，卽是以自己的矩去度量別人。所以，「所惡於上，毋以使下」等，是絜矩之道。

中庸說執柯伐柯，其則不遠。一個人以他自己的欲或不欲去度量別人時，他自己的欲或不欲，卽是個標準，卽是個「則。」朱子語錄說「常人責子，必欲其孝於我，然不知我之所以事父者曾孝否。以我責子之心，而反推己之所以事父，此便是則也。常人責

臣，必欲其忠於我，然不知我之事君者盡忠否。以我責臣之心而反之於我，則其則在此矣。」一個人若何待人的「則，」便在他自己的心中。所以執柯伐柯，雖其則不遠，然猶須睨而視之，至於一個人若何待人之則，則更不必睨而視之。所以執柯伐柯之則，猶是遠也。

忠恕之道的好處，卽行忠恕之道者，其行爲的標準，卽在一個人的自己的心中，不必外求。猜枚是一種很方便的玩意，因爲它所用底工具，卽是人的五指。五指是人人有底，隨時皆可用。我們下棋須要棋子棋盤，打球須要球場球拍，這都是須要另外找底。猜枚所須要底五指，則不必另外找，所以行之最方便。行忠恕之道者，其行爲的標準，亦不必另外找，所以是最容易行底。然眞能行忠恕者，卽眞能實行仁，若推其成就至極，雖聖人亦不能過。所以忠恕之道，是一個徹上徹下的「道。」

有些人要在古聖先賢的教訓中求行爲的標準。這些標準不如忠恕之道所說底切實合適。因爲古聖先賢的教訓，不是說及一類底事，卽是說及某一件事，如他們的教訓是說及某一類事者，則其所說，必是較寬泛底。一個人當前所遇見底事，雖亦可屬於

某一類，但它總有它的特殊方面，爲某一類所不能概括者。關於某一類底事底教訓，如適用於某一類中底某一事，則常使人感覺寬泛，不得要領。例如事親是一類事。事親須孝，這是盡人皆知底。但對於事親一類中底每一事，如只以須盡孝爲其標準，則行此事者仍覺得無所捉摸。他雖知盡孝是事親一類底事的標準，但對於這一類事中底每一事，仍不一定能知若何行方合乎此標準。這種寬泛底標準，從實際行爲的觀點看，是沒有大用處底，是不切實底。

如古聖先賢的教訓是說及某一件事者，則其所說，必較切實，不寬泛。不過一個人如欲應用此教訓於當前底一件事，此當前底一件事必須與原來所說底一件事是一類者。雖是一類，然亦必有許多不同。於此一個人又常覺得古聖先賢關於某一件事底教訓，因說得太切實了，如適用之於當前底一件事，又不合適。

但如果一個人於事親的時候，對於每一事，他只須想他所希望於他的兒子者是如何，則當下即可得一行爲的標準，而此標準對於此行爲是切實底而又合適底。一個人於待朋友的時候，對於每一事他只須想，他所希望於朋友者是若何，則當下即可得

一行為的標準，而此標準對於此行為，亦是切實底而又合適底。

又有人以為人有良知，遇事自然知其應如何辦。一個人的良知，自然能告他以任何行為的標準。此說亦以為，一個人如欲知任何行為的標準，不必外求。此說雖與忠恕之道之說同樣簡單，但不如其平易。因為良知說須有一種形上學為根據，而忠恕之道之說，則無須有此種根據也。己之所欲，亦施於人；己所不欲，勿施於人。此欲或不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲，並無特別神祕之處。所以忠恕之道，又是極其平易底。

以上是把忠恕之道作為一種實行道德的方法說。以下我們再把忠恕之道作為一種普通「待人接物」的方法說。

在日常生活中，有許多事情，我們不知應該如何辦。此所謂應該，並不是從道德方面說，而是從所謂人情方面說。普通常說人情世故；似乎人情與世故，意義是一樣底。實則這兩個中間，很有不同。曲禮說：「來而不往，非禮也。」一個人來看我，在普通底情形中，我必須回看他。一個人送禮物與我，在普通底情形中，我必回禮與他。這是人情。「匿怨而友其人，」一個人與我有怨，但我因特別底原因，雖心中怨他，而仍在表面上與他

爲友。這是世故。我們說一個人「世故很深，」即是說此人是個虛僞底人。所以「世故很深，」是對於一個人底很壞底批評。我們說一個人「不通人情，」即是說此人對於人與人底關係，一無所知。所以「不通人情」亦是對於一個人底很壞底批評。「不通人情」底人，我們亦常說他是「不通世故。」這是一種客氣底說法。「不通世故」可以說一個人的一種長處。而「不通人情」則是人的一種很大底短處。

「來而不往，非禮也。」若專把來往當成一種禮看，則可令人感覺這是虛僞底空洞底儀式。但如我去看一個人，而此人不來看我，或我與他送禮，而他不與我送禮，或我請他喫飯，而他不請我喫飯，此人又不是我的師長，我的上司，在普通底情形中，我心中必感覺一種不快。因此我們可知，如我們以此待人，人必亦感覺不快。根據己所不欲，勿施於人的原則，我們不必「讀禮」而自然可知「來而不往」是不對底。

一個人對於別人作了某種事，而不知此事是否合乎人情，他只須問，如果別人對於他作了這種事，他心中感覺如何。如果他以爲他心中將感覺快樂，則此種事即是合乎人情底，如果他以爲他心中將感覺不快，則此種事即是不合乎人情底。

在某種情形下，一個人如不知對於別人作何種事方始合乎人情，他只須問他自己，在此種情形下，別人對於他作何種事，他心中方覺快樂。他以爲可以使他心中感覺快樂者，即是合乎人情底。他以爲可以使他心中感覺不快者，即是不合乎人情底。

在表面上，禮似乎是些武斷底，虛僞底儀式。但若究其究竟，則他是根據於人情底。有些深通人情底人，根據於人情，定出些行爲的規矩，使人照着些這規矩去行，免得遇事思索。這是禮之本義。就禮之本義說，禮是社會生活所必須有底。所以無論那一個社會，或那一種社會，都須有禮。

但行禮的流弊，可以使人專無意識，無目的底，照着這些規矩行，而完全不理會其所根據底人情。有些人把禮當成一套敷衍面子底虛套，而不把它當成一種行忠恕之道底工具。如此則禮即眞成了空洞底虛僞底儀式。如此則通禮者即不是通人情而是通世故。民初人攻擊禮及行禮底人，都完全由此方面立論。其實這是禮及行禮的流弊，並不是禮及行禮的本義。民初人所要打倒底孔家店的人，亦反對禮及行禮的這一種底流弊。論語說：「子貢問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？』子曰：『繪事

後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也。始可與言詩已矣。」」朱子集註說：「禮必以忠信為質，猶繪事必以粉素為先。」朱子集註又引楊氏曰：「甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮。苟無其質，禮不虛行。」此卽是說，必老實質樸底人，始能不以禮為空洞底虛套而行之。所以必老實質樸底人始可以行禮。老實質樸底人行禮，是以禮為行忠恕之道底工具而行之。如此底行禮是合乎人情。油滑虛僞底人行禮，是以禮為敷衍面子底虛套而行之。如此底行禮是「老於世故。」

一個主人請客，如某客沒有特別底原因，而不去赴會，則為失禮。專把這種事當成一種失禮看，則又可令人感覺，禮是一種虛僞底空洞底套子。但如一個人自作主人，遇見這種情形，他必心感不快。根據己所不欲，勿施於人的原則，他亦不必「讀禮，」卽可知這種行為是不對底。

我住在一個地方，如有朋友來此，立刻卽來看我，我心裏感覺快樂。他如不來看我，或過許多天纔來，我心裏卽感覺不快。根據己之所欲，亦施於人的原則，我們如到一個地方，先看朋友，是禮，是合乎人情的行為。孟子說：沈克到一個地方，過幾天纔去看孟子。

孟子問他何以不早來？沈克說：「館舍未定。」孟子說：「館舍定，而後始見長者乎？」沈克說：「克有罪。」沈克對於孟子底的行爲是失禮。專從失禮看，又不免令人感覺，禮是一種虛僞底空洞底套子。但從忠恕之道看，禮不是套子，禮是有根據於人情底。

或可說：講忠恕之道者，都以爲人的欲惡是相同底。如人的欲惡是不相同底，則此人之所欲，或爲別人之所惡。如此人推其所欲，施於別人，則別人適得其所惡，豈不大糟？關於此點，我們說，凡關於人底學問，都是以人的大致相同爲出發點。生理學及醫學以爲人的生理是大致相同底。心理學以爲人的心理是大致相同底。若在這些方面，每人各絕不相同，則即不能有生理學，醫學，及心理學。孟子說：「口之於味，有同嗜也，目之於色，有同美也。」如果人的口無同嗜，則即不能有易牙。如果人的目無同美，則即不能有子都，更不能有美術。孟子說：「不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。」鞋店裏作鞋，雖不知將來穿鞋者之脚的確切底尺寸，但他決不將鞋作成筐子。因爲人的脚的確切底尺寸，雖各不相同，然大致總差不多，所以鞋店裏人，雖不必量將來穿鞋者的脚，而他所作底鞋，大致都可以有人穿。由此可見，人在許多方面，都是大致相同底。講忠恕之道者以爲

人的欲惡大致相同，是不錯底。有一故事說：某人作官，以長於恭維上司著稱。一日，有新總督到任，此人往接。新總督以不喜恭維著稱。此人的同官謂此人：新總督以不喜恭維著稱，你還能恭維他嗎？此人說：有何不能？及總督到，見衆官，即說：本人向不喜恭維，請大家勿以恭維之言進。此人即進曰：「如大帥者，當今能有幾人？」新總督亦爲之色喜。此故事頗可說明，人的欲惡是大致相同底。

或可說：人既皆喜阿諛，則行忠恕之道者，亦必將因自己喜阿諛，而知人亦喜阿諛，因此見人無不阿諛。然阿諛何以有時又是不道德底行爲，至少亦常是不高尚底行爲？於此我們說，人都喜聽好話，這是事實。在相當範圍內，對於人說好話，使其聽着順耳，是行忠恕之道，是合乎人情底。我們於見人時所說底所謂「客氣話」，如「你好哇，」「你忙哇，」都是這一類底好話。於人結婚時，我們說：「百年好合，」於人慶壽時，我們說：「壽比南山，」於賀年片上，我們所說底吉祥語，都是這一類的好話。這些話可以使受之者心中快樂，而又於他無害，所以說這些好話是行忠恕之道，是合乎人情底。但如說好話超過相當底範圍，則聽之者或將因此而受害。受害是己所不欲者。己所不欲，勿施

於人。所以不說過分底好話，亦是行忠恕之道，亦是合乎人情底。且見人說過分底好話者，其用心往往是對人別有所圖。所以有時是不道德底，至少亦常是不高尚底。所謂阿諛，正是指這種見人說過分底好話的行爲而言，所以阿諛有時是不道德底，至少亦是不高尚底。

以上所說底忠恕之道，都是就在平常情形中人與人的關係說。若在特別底情形中，則忠恕之道有時似乎不可行。而實則仍是可行底。例如在平常情形中，我們對於朋友，須說相當底客氣話，好聽話，但有時對於朋友須勸善規過，勸善規過底話，未必是朋友所愛聽底。如此看，則對於朋友底勸善規過，似乎不合忠恕之道。但這不合不過是表面上底。我們向來說：「良藥苦口而利於病，忠言逆耳而順於行。」忠言雖逆耳，而於受之者是有利底。有利是己之所欲。己之所欲，亦施於人，所以向人進忠言，亦是行忠恕之道，是合乎人情底。

又例如，如一人來約我作不道德底行爲，我如拒絕，彼必不欲，如此則我亦將因行忠恕之道而從之乎？關於此點，我們說：如果一人所作底行爲是不道德底，則其行爲大

概亦是不合忠恕之道者。他的行為不合忠恕之道，則我不從之，正是行忠恕之道也。例如一人作偷竊的行為，此行為是不合忠恕之道者，因此人雖偷人，而必不願人偷他。如此人約我同去偷竊，而我不從之，我的理由是：我不願人偷我，所以我亦不偷人，這正是合乎忠恕之道。如此人是我的朋友，我不但不從之，且須設法使其亦不偷竊。此是「所求乎朋友，先施之。」此亦正是忠恕之道。

我們有時且須幫助別人捕盜。我們於此時不能設想：假如我是賊，我不願別人來捕我，因此我亦不捕盜。我們不能如此設想，因為做賊根本上即是一種反乎忠恕之道底行為也。但我可想：我如被盜，我願別人來幫我捕盜，己之所欲，亦施於人，所以幫人捕盜，是合乎忠恕之道底。

這些都是比較容易看見底道理。尚有不十分容易看見者，下略述之。

人的欲惡雖大致相同，但如有許多可欲底事不能俱得，或許多可惡底事不能俱免，則須作選擇。此選擇可以因人不同。如孟子說：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」孟子舍魚而取熊掌，但亦未嘗不可有人舍熊掌而取

魚。館子裏菜單裏有許多菜，這些菜都是好喫底，但每個客人所點底，可以不同，或不盡同。在館子裏，主人有時請客人自己點菜，正是爲此。主人可想：我好喫美味，客人亦好喫美味，所以請他下館子。但我自己所好底美味，不必即是客人所好底美味，所以請他自己點菜，這是不錯底。皆好美味，是人的大同，各有所好底美味，是人的小異。

然因有此種情形，則忠恕之道，有時行之，似有困難。例如「所求乎子以事父，」我所求於我的子者及我的父所求於我者，可大同而小異。如我希望我的子上進，我的父亦希望我上進，這是大同。但假如我所謂上進，是就道德學問方面說，我的父所謂上進，是就富貴利達方面說，則我所希望於我的子者及我的父所希望於我者，其間不免有小異。如此，則我如以我所求乎子者以事父，未必即能得我的父的歡心。

在這些情形中，有些時候，大同中底小異是不相衝突底。例如一個人希望他的子以美味養他，他如行忠恕之道，他自亦須以美味養他的父。但他所好底美味是魚，而他的父所好底美味是雞。此父子二人所好不同，但其所好並不互相衝突。這一個人可以希望他的子與他魚，而他自己則與其父雞。這是沒有什麼困難底。但如大同中底小異，

有衝突的時候，則即有困難發生了。例如一個人希望他的兒子在學問道德方面上進。他如以其所希望於其子者事父，則他自己亦須在學問道德方面上進，然如他的父所希望於他者，是在富貴利達方面上進，則在道德學問與富貴利達不能兼顧的時候，此人即遇一問題：他或者爲求得其父的歡心而犧牲他自己的志願，或遂行他的志願，而不顧他的父的希望。於此情形中，忠恕之道，似乎是難行

對於這一類的情形，我們應該略其小異而觀其大同。如果一個人想着：他希望他的子上進，所以他亦須上進，以期勿負他的父的希望，他即是對於他的父行忠恕之道，雖此人所以爲上進者，與其父所以爲上進者，不必盡同。向來有孝子而不得其父的歡心者，其原因多由於此。在傳說中，舜是一最好底例。

本來以忠恕之道待人，在原則上人雖本可以得對方的滿意，而事實上卻不能必如此。因人之欲惡，有大同亦有小異。在有些時候，別人的欲惡，在其小異方面，我本不知之。所以有「不虞之譽，有求全之毀。」在有些時候，別人的欲惡，在其小異方面，我雖知之，而亦不必特意迎合之。在普通交際中，特意迎合一人的欲惡的小異，則即是，或近於，

奉迎諂媚。在普通人與人的關係中，我只須以己度人，而知其好惡的大同，不必曲揣人意，而注意於其好惡的小異。我只行忠恕之道，推己及人，至於人之果滿意與否，則不必問。此之謂「直道而事人。」

然若一人眞行忠恕之道，使對方能知其所以待人者，實亦其所希望人之待己者，則事實上對方對於此人的行爲，雖一時因欲惡的小異，或有不滿，但久亦必能原諒之。論語說：「晏平仲善與人交，久而敬之。」晏平仲何以能使人久而敬之，論語雖未說，不過人若眞能以忠恕之道待人，雖一時或因不合乎別人的欲惡的小異，而致其不滿，但久則終可因其合乎別人的欲惡的大同，而得其原諒。行忠恕之道者，確可謂「善與人交，久而敬之。」

各種社會的制度不同，所以在一種社會內，某種人之所希望於某另一種人者，與在另一種社會內，某種人之所希望於某另一種人者，可以不同。例如在一種社會內，有君臣。在另一種社會內，則可只有一般底上下，而無君臣。君臣雖亦是上下，而是一種特別底上下。譬如說：「君要臣死，臣不得不死」等，只可對於君臣說，而不可對一般底上

下說。雖亦有人說，君臣一倫，卽等於上下，然其實是不相等底。君之所希望於臣者，一般底上不能希望於其下。又如在以家爲本位底社會中，兄之所希望於弟，或弟之所希望於兄者，比在以社會爲本位底社會中兄弟所互相希望者，要大得多在以家爲本位底社會中，父之所希望於子，及子之所希望於父者，比在以社會爲本位底社會中父子所互相希望者，亦要大得多。如使父子兄弟均在一種社會內，這些分別，固然不成問題。但如一社會在所謂過渡時代中，由一種社會轉入另一種社會，一個父所處是一種社會，一個子所處是另一種社會。在現在中國，這些情形甚多，而且易見。有許多父是生長在以家爲本位底社會之內，因之他所希望於其子者，可以甚多。而其子則生長於以社會爲本位底社會之內，他所希望於他的子者，可以甚少。他如以他所求於子者事父，他的父必不滿意。我們所看見底，有許多家庭問題，大部分都是從此起底。而老年人所以常有「人心不古，世風日下」的感歎者，大部分亦是從此起底。

雖在這些情形中，「所求乎子以事父」，還是可行底。一個人所以事父者，如確乎是他所希望於其子者，他的事父，總可以得到他的父的原諒，至少亦可以得到一般人

的原諒。一個人所希望於別人者，及其所以待人者，有些是隨社會制度的變而變底。在這些方面，一個人所希望於別人者，及其所以待別人者，應該根據於同一種社會制度。這一點在普通底情形中，固不大成問題。但在一個所謂過渡時代中，往往有人，其所希望於人者，與其所以待別人者，不根據於同一種社會制度。他的行爲，一時取這一種社會制度所規定底辦法，一時取那一種社會制度所規定底辦法，而其所取，都是合乎他自己的私利底。例如一個人，對於許多事，皆不遵奉他的父的意旨，他以爲是照着以社會爲本位底社會制度的辦法辦底，但是對於他父的財產，則絲毫不放鬆。如果他是長子的時候，他還可以引經據典底證明，他可以獨得，或多得他父的財產。於是他的行爲又是照着以家爲本位底社會制度的辦法辦底。這種行爲，是不合乎忠恕之道底。他如反身自問，他自己決不願有這種兒子。一個人對於他的上司，不願行種種禮節，自以爲是要廢除階級，實行平等。但他的下屬，若對於他不行種種禮節，他又不答應了。此人是不講忠恕之道底，他的行爲是不合乎「所惡於下，毋以事上」的原則底。但一個人所希望於別人及其所以待別人者，皆一致地照着某種社會制度所規定底辦法辦，則我

們雖或不贊成某種社會制度所規定底辦法，而對於此人在這些方面底行爲，仍不能不說是合乎忠恕之道。

如一個人所希望於別人者，與其所以待別人者，一時取這一種社會制度所規定底辦法，一時取那一種社會制度所規定底辦法，而其所取，都是犧牲自己，而爲別人的便利。這個人的這種行爲，是合乎忠恕之道底。因爲「爲別人便利，而犧牲自己，」亦是我所希望於別人者。所求於人者，先施之，是合乎忠恕之道底。我若有個兒子，雖不在與我同一種底社會之內，而仍照我所在底一種社會制度所規定底辦法以事我，我是更滿意底。因此我知，我若如此事我的父，我的父亦是更滿意底。

以上是就這種社會，那種社會說，以下再就這個社會，那個社會說。就某種社會說，與就某個社會說，有很大底分別。例如說資本主義底社會，社會主義底社會，是就這種社會，那種社會說，是就某種社會說。如說中國社會，西洋社會，是就這個社會，那個社會說，是就某個社會說。

這個社會與那個社會的禮，雖俱根據於人情，而可以不同。這是由於他們對於在

某方面底人情的注重點不同。例如中國人宴客，如只一桌，主客坐在離主人最遠底地方。西洋人宴客，則主客坐在離主人最近底地方。這差異並不是這種社會與那種社會的差異，而是這個社會與那個社會的差異。此差異雖是差異，但均合乎忠恕之道。中國宴客的坐法，使主客高高在上，乃所以尊之也。尊之是主客願意受底。西洋宴客的坐法，使主客坐在主人旁邊，乃所以親之也。親之亦是主客願意受底。我們待人或尊之或親之，二者是不容易兼顧到底。所以說，父尊母親。所以待人或尊之，或親之，在不能兼顧的時候，二者必選其一。無論所選者爲何，若使對方能了解其意，他都是要感覺快樂底。以爲招待一社會的人必用其社會底一套禮，是錯誤底。

大概在西洋人的社會中，人待人是要親之，而在中國社會中，人待人是要尊之。於上所說者外，在許多別底方面，亦可見此點。例如中國人寫信，上款寫某某仁兄大人閣下稱閣下者，不敢直斥其人也。此是尊之。西洋人寫信上款稱親愛底某先生，直斥其人而又稱之爲親愛底。此是親之。在中國舊日，一個皇帝的名是聖諱，此是尊之。而西洋人則直呼其君的名，此是親之。清末人說，中國尚文，西洋尚質。尚文者對於人以尊之爲貴，

尙賢者對於人以親之爲貴。雖有此不同，尊或親，均是人所願受底。所以尊人或親人，俱是合乎忠恕之道底。

由上所說，我們可以知道，忠恕之道，是在任何時代，任何地方，都可以行底。范純仁說：「吾平生所學，得之忠恕二字，一生用之不盡」此話是經驗之談，極有道理底。

第三篇 爲無爲

在中國哲學裏，無爲二字有許多意義。照一個意義講，無爲卽是少爲或寡爲。如先秦的道家，在社會政治方面，主張「返樸還淳」，在個人生活方面，主張「少思寡欲」。此所謂無爲均是這一意義底無爲。人是動物，卽「望文生義，」我們亦可知人不能免於動，動卽是爲。至少喫飯睡覺這一種底動，這一種底爲，總是有底。人不能完全不動；卽不能完全無爲，所以這一意義底無爲，卽是少爲或寡爲。不曰少爲或寡爲而曰無爲者，不過是有些人欲以這兩字的字面底意義，表示少爲或寡爲之極端底說法而已。

照另一意義講，無爲卽是率性而爲，不有意地爲。照道家的說法，萬物皆有所可，有所不可，有所能，有所不能。人亦是如此。人若照着他所能去爲，卽是不有意地爲，率性而爲。不有意地爲，率性而爲，卽是無爲。這一意義底無爲，魏晉道家講得最淸楚。照郭象莊子註的講法，一個天才詩人，雖寫千萬首詩，亦是無爲。因爲他寫詩是他的天才的自然

發展、行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，不是矯揉造作地要作詩。一個斗方名士，雖寫一首詩，亦是有爲。因爲他寫詩是矯揉造作地要寫詩，他矯揉造作地要寫詩，以求人家稱他爲詩人，贊他爲風雅。魏晉道家仍沿用先秦道家所謂「返樸還淳」等語，不過他們所給與此等語的意義，則與先秦道家不同。一個天才詩人雖寫千萬首詩，亦是樸，不是文。一個斗方名士，雖只寫一首詩，亦是文，不是樸。

照另外又一意義講，無爲卽是因勢而爲。一個人或一個社會，能隨着時勢走底，卽是無爲；不隨着或逆着時勢走底，卽是有爲。用現在底話說，隨着時代潮流走底是無爲，不隨着或反着時代潮流走底，是有爲。我們常說「順水推舟」及「水到渠成。」順着時勢走，如「順水推舟」，推舟底人是不費力底，所以是無爲。不順着時勢或逆着時勢走，如「逆水行舟，」行舟底人是費力底，所以是有爲。順着時勢走，如水到而渠自成，不必特意費力於造渠，所以是無爲。不順着時勢走或逆着時勢走，如水已到而硬不讓其成渠，硬不讓是費力底，所以是有爲。

照再另外底一意義講，無爲卽是順理而爲。這一點莊子養生主有很清楚底說法。

莊子養生主說，庖丁的刀，用了十九年，解了數千牛，「而刀刃若新發於硎」，牛身上有天然底腠理，即所謂天理。庖丁始學解牛的時候，他看不見這些天然底腠理，他只看見一個整個底牛。三年之後，他一見牛即見這些腠理，他所看見底是一個渾身都是漏洞底牛，而不是一個整個底牛。於是他解牛，即從這些漏洞處下手，所謂「依乎天理，依其固然。」所以他雖解許多牛，而刀刃不傷。因爲漏洞的地方，是「有間，」而刀刃是「無厚，」以無厚入有間，不費絲毫之力。他這解牛，即是依理而爲。如此底爲，可以不費絲毫之力，所以是無爲。普通底庖人，於解牛之時，並看不見牛身上的漏洞，只看見一個整個底牛。牛對於他是渾然一體，所以他於解牛時，簡直不知如何下手。不知如何下手而又不得不下手，只得拿刀亂砍一陣，不是砍着骨，便是砍着筋，所以費力而刀亦喫虧。他解牛不是「依乎天理，因其固然，」即不是順理而爲。他因此費力而刃亦喫虧。就其費力而刀亦喫虧說，他的爲是有爲。莊子達生篇說：呂梁丈人善游水，其方法是「從水之道而不爲私焉。」這亦是說順理而爲。我們常說善游水者爲精通水性。通水性則能順水性而游。能順水性者，不費力而游，其游是無爲。不順水性者，費力而或不能游，其費力是

有為。推到別底人事上亦常有這種情形。有些人辦事，事一到手，即看出事的漏洞，不費力即將事解決。有些人辦事只看見一堆事，而看不見漏洞，只見事橫在前，而無路可走。無路可走，而又不能不走，於是瞎闖亂撞，費盡氣力而仍是走不動。俗語說「會者不難，難者不會。」會者不難，是無為而為。難者不會，是有為而為不成。

照再另外一意義講，無為即是無為而無不為。先秦道家所講道的無為，是此意義底無為。道無為而任萬物之自為；所以他雖無為而實無不為。法家所說底無為，亦是此意義底無為。君無為而任臣下之自為，所以他亦雖無為而實無不為。

孔子雖說：「無為而治者，其舜也歟？」但此後儒家不說無為。以後儒家說：「正其誼不謀其利；明其道不計其功。」此話雖是董仲舒說底，比較晚出，但確可表示儒家對於「為」底態度。儒家對於「為」底態度，不是「無為」，而是「無所為而為。」如因一事是對於個人有利，或有功，而為之，則此為是有所為而為。利或功即是此為之所為。如因一事是應該為而為之，則此為是無所為而為無所為而為，與無為不同。但一個人若真能無所為而為，則亦可以得到一種無為。宋明道學家所說底無為，即是屬於這一

類底無爲。宋明道學家，陸王一派說無爲，是就心說。程明道說：「天道無心而成化，聖人有心而無爲。」又說「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」孟子說「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」這一段話是宋明道學家所常引用底。用這一段所說底事作例。一個人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。他所以如此，並不是要納交於孺子之父母等，並不是有所爲。於此時他的心是廓然大公底，他的廓然大公底心，感覺到怵惕惻隱，即向前救此孺子。此即所謂物來順應。有惻隱之心，以及向前救此孺子，皆是無所爲而爲。如有所爲而爲，用宋明道學家的話，即是有私意，有私意，則此心即不是廓然大公底了。心不是廓然大公底，則其發出底行爲，即不是「順應」，即有私意造作，有私意造作是有爲，無私意造作是無爲。

宋明道學家中，程朱一派說無爲，是就理說。朱子說：「廓然大公，只是除卻私意，事物之來，順他道理應之。」又說：「至於聖人則順理而已，復何爲哉？」此無爲是就理說。照朱子的說法，就道德方面說，對於每一種事都有一個最好底，最妥當底辦法。此辦法

卽是理，照着理去辦是順理，順理是無爲。若於順理外另有所爲，卽是有私意，有私意造作，是有爲，無私意造作，是無爲。此所說無爲，與道家所說順理而爲底無爲，有相似處。

我們於本篇所要多講者是無所爲而爲底無爲。道家所說率性而爲底無爲，實則亦是無所爲而爲底無爲。不過道家所說率性而爲底無爲，注重在興趣方面。而儒家，如宋明道學家，所說無所爲而爲底無爲，則注重在道德方面。我們於以下講無所爲而爲底無爲，亦從兩方面說，一方面從興趣說，一方面從道德說。以下先從興趣方面，說無所爲而爲底無爲。

小孩子的遊戲，最有無所爲而爲底精神。在遊戲中，小孩子作某種事，完全由於他的興趣。他可以寫字，但他並非欲成一書家。他可以畫畫，但他並非欲成一畫家。他更非欲以寫字或畫畫，得到所謂「世間名利恭敬。」他寫字或畫畫，完全是無所爲而爲。他作某種事完全是乘興，他興來則作，興盡則止。所謂「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。」他作某種事皆是順其自然，沒有矯揉造作，所以他作某種事，是無所爲而爲，亦卽是無爲。

當小孩子時候的遊戲，是人的生活中底最快樂底一部分。道家的理想底生活，卽是這一類底生活。道家以爲成人所以不能得到這一類底生活者，乃因受社會中各種制度的束縛。我們若能打破此種束縛，則此種生活卽可得到。我們亦以爲這種生活，是快樂底，亦可以說是理想底生活，但社會各種制度的束縛，卻並不是容易打破者。這些束縛，不容易打破，並不是因爲人的革命底勇氣不够，而是因爲有些社會制度是任何種底社會的存在，所必需底。若打破這些，卽取消了社會的存在。社會若不能存在，人亦不能存在。此卽是說，若沒有社會，人卽不能生活，更說不到快樂底生活。道家以爲，上所說無爲底生活是快樂底，這是不錯底。道家又以爲，人在社會中，因受社會制度的束縛，以致人不能完全有這種生活，這亦是不錯底。但道家因此卽以爲人可以完全不要社會制度，以求完全有這種生活，這是一種過於簡單底辦法，是不可行底。

照道家的說法，無論任何人總有他所感覺興趣底事。我們看見有些人，於閒暇時，什麼事都不作，而蒙頭大睡，或坐在那裏胡思亂想，似乎是對於什麼事都不感覺興趣，而實在是他對於蒙頭大睡，或胡思亂想，感覺很大底興趣。既然任何人對於有些事總

感覺興趣，如果任何人都照着他的興趣去作，則任何人都過着最快樂底生活。「各得其所，」眞是再好沒有底。或者可以問：如果人人都對於蒙頭大睡感覺興趣，如隨其興趣，則都蒙頭大睡去了，又有誰去作事呢？人人都不作事，豈不大家都要餓死？道家於此可答：決不會如此底。有許多人對於蒙頭大睡，不感覺興趣，如叫他終日蒙頭大睡，他不但不以爲樂，而且以爲苦。這些人如沒有事作，反覺煩悶。所以有些人要「消閑。」所以要消閑者，即有些人有時感到閑得無聊不可耐，故須設法找點事作，將閑消去。忙人找閑，而閑人則找忙，所以雖任何人都隨着他的興趣去作，天下事仍都是有人作底。

這是一個極端底說法。照這個極端底說法，自然有行不通，不可行之處。有些事是顯然不容易使人感覺興趣底，如在礦井裏作工等。然而這些事還不能不有人作。在社會裏面，至少在有些時候，我們每人都須作些我們所不感覺興趣底事。這些事大概都是社會所必需底，所以我們對於它雖不感覺興趣，而亦必須作之。社會是我們的生存所必需底，所以我們對於社會，都有一種起碼底責任。這種起碼底責任，不見得是每個人所皆感覺興趣底，所以主張人皆隨其興趣去作的極端說法，如道家所說者，是不可

行底。

不過這種說法，如不是極端底，則是可行底。這種說法，在相當範圍內，我們不能不說是眞理。

在以前底社會制度裏，尤其是在以前底教育制度裏，人以爲人的興趣，只有極少數是正當底。在以前底教育制度裏，人所應讀底所謂「正經書」是很有限底。五經四書是大家所公認底「正經書。」除此之外，學舉業者，再加讀詩賦八股文，講道學者，再加讀宋明儒語錄。此外所有小說詞曲等，均以爲是「閑書。」看閑書是沒出息底事，至於作閑書更是沒有出息底事了。在以前底社會制度裏，尤其是在以前底教育制度裏，人以爲，人的興趣，多數不是「正當底。」因此有多少人不能隨着他的興趣去作，以致他的才不能發展。因此不知壓抑埋沒了多少天才，這是不必諱言底。

說到此，我們須對於才有所說明。與才相對者是學。一個人無論在那一方面底成就，都靠才與學兩方面；才是天授，學是人力。比如一個能喫酒底人，能多喫而不醉。其所以能如此者，一方面是因爲他的生理方面有一種特殊底情形，又一方面是因爲他常

常喫酒，在生理方面，養成一種習慣。前者是他的才，是天授，後者是他的學，是人力。一個在某方面沒有才底人，壓根不能在某方面有所成就；無論如何用力學，總是徒勞無功。反之，在某方面有才底人，則「一出手便不同。」他雖亦須加上學力，方能有所成就，但他於學時，是「一點即破。」他雖亦用力，但此用力對於他是有興趣底。此用力對於他不是一種苦事，而是一種樂事。例如學作詩，舊說：「酒有別腸；」「詩有別才。」此即是說，喫酒作詩，都靠天生底才，不是僅靠學底。我們看見有些人壓根不能作詩。他可以寫出許多五個字或七個字底句子，平仄韻脚都不錯，他可以學新詩人寫出許多短行，但這些句子或短行，可以一點詩味都沒有。這些人即是沒有詩才底人，他無論怎樣學詩，我們可以武斷地說，他是一定不能成功底。另外有些人，初學作詩，寫出底句子，平仄韻脚都不合，而卻詩味盎然。這些人是有詩才底人，他有希望可以成爲詩人。

一個人必須在某方面有才，然後他在某方面的學，方不致於白費。一個人在某方面的學，只能完成他在某方面的才而不能於他原有底才上，有所增加。一個有詩才底人，初學作詩時，即有些好句，這是他的才的表現。普通以爲於此人學成的時候，他必可

以作更好底句。其實這是不對底。他學成時，實亦只能作這樣底好句。所差別底是在他初學的時候，他所作底詩，有好句，卻亦有極不好，或極不通底句在他學成的時候，他所作底好句，雖亦不過是那麼好，但卻無極不好，或極不通底句。他所作底所有底句，雖不能是都好，但與好句放在一起，卻都可以過得去。有好句是他的才的表現，好句以外底別底句，都可以過得去，是他的學的表現。他的學可以使他的所有句子都過得去，這是他的學能完成他的才；他的學不能使他的好句更好，這是他的學不能使他的才有所增益。所謂神童，不見得以後皆能有所成就者，即因他的以後底學，不能使其才有所增加。他於童時所表現底才，與童子比，雖可稱為高，但以後若不能增益，則與成人比，或即是普通不足為奇底。

一個人在某方面底才，有大小的不同。「世間才有一石，曹子建獨得八斗，」此是說，曹子建在文學方面，有很大底才，在某方面有很大底才者，我們稱之為某方面底天才，如文學底天才，音樂底天才，軍事底天才等。

道家重視人的才，以為只要人在某方面有才，即可以不必學，而自然能在某方面

樹所成就。不學而自能，即所謂無爲，道家這種看法，是不對底。我們承認，人必在某方面有才，始能於某方面有成就。但不承認，人只在某方面有才，即可在某方面有成就。人在某方面有才，是他在某方面有成就的必要條件，而不是其充足條件。例如一個在作詩方面質美而未學底人，雖可以寫出些好句，但他所寫底別底句，卻有極不好或極不通底。他仍是不能成爲詩人。凡能在某方面有成就底人，都是在某方面有才又有學底人。某成就愈大，其所需底才愈大，學愈深。

在某方面有才底人，對於某方面底事必感覺興趣。因此他的學是隨着他的興趣而有底。他的學是隨着他的興趣而有，所以他求學是無所爲而爲底。他對於他的學，雖用力而可只覺其樂，不覺其苦，所以他雖用力地學，而亦可說是無爲。

才是天生底，所以亦可謂之爲性。人的興趣之所在，即其才之所在，亦即普通所謂「性之所近」。人隨他的興趣去作，即是發展其才，亦即是道家所謂率性而行。若一個人對於某方面底事，本不感覺興趣，或甚感覺無興趣，但因別底原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矯揉造作。例如一個人作詩，本不感覺興趣，或甚感覺無興

趣。但因羨慕別人因作詩而得名譽或富貴，所以亦欲學作詩，要當詩人。其學詩卽不是率性而行，卽是矯揉造作。他因羨慕詩人之可得名譽或富貴而作詩，所以他作詩是有所爲而爲。他作詩是矯揉造作，所以他作詩是有爲。

或可問：一個人對於某一事雖有興趣，雖有才，而其才苦不甚高，所以他雖隨着他的興趣去作，而不能有很大底成就，不能成一什麽家，則將如何？於此，我們可以說，凡作一某事，而必期其一定有大成就，必期其成一什麽家者，仍是有所爲而爲也。一個人若眞是專隨其興趣去作，則只感覺其所作者有興趣，而並不計其他。他作到那裏算那裏，至於其所作如何始爲很大底成就，如何始可成爲什麽家，他是不暇問底。譬如我們喫飯，直是不得不喫耳，至於飯之喫下去如何於身體有益，則喫飯時不暇問也。我們常看見有許多什麽「迷，」如「棋迷」「戲迷」等。棋迷爲下棋而下棋，戲迷爲唱戲而唱戲，他們對於下棋或唱戲，並不預存一爲國手或名角的心；他們的下棋或唱戲，是隨着他們的興趣去作底。他們的下棋或唱戲，是無所爲而爲。他們對於下棋或唱戲，雖刻苦用功，然亦只覺其樂，不覺其苦，故亦是無爲。凡人眞能隨其興趣去作者，皆是如此。他們

隨着他們的興趣作下去，固然可以有成就，可以成爲什麼家，但這些對於他們只是一種副產；他們並不是爲這些而始作某種事底。

所謂什麼家的尊號，是表示社會對於一人在某方面的成就的承認。例如一個人在化學方面作了些工作，如社會認其爲有成就，則稱之爲化學家。所以凡必期爲什麼家者，推其故，仍是欲求社會上底榮譽。爲求社會上底榮譽而作某種事者，其初心卽不是從興趣出發，其作某種事卽是有所爲而爲，其對於某種事所用底工夫，對於他卽是苦痛，卽是有爲。

或可問：一個人的興趣，可以與他的成就不一致，例如一個大政治家，可以好音樂圖畫等。就其成爲大政治家說，他的才是在政治方面見長底。但他的興趣，又在於音樂圖畫，是其興趣與其才，並不是一致底。關於這一點，我們可以說，有些人的才是一方面底，有些人的才，則是多方面底。一個人是大政治家而又好音樂圖畫，此可見他在政治方面及藝術方面均有。才因爲有些人的才是多方面底，所以他一生所好底事物，可以隨時不同如一人於幼年時好音樂圖畫，及壯年又好政治。蓋人在各方面的才，有些於

其一生中某一時期表現，有些於其一生中另一時期表現。他在某一方面底才，在其一生中某一時期表現，他即於某一時期，對於某種事物，感覺興趣。

或可問：如果一個人的興趣，可以隨時變動，如果他又專作他所感覺興趣底事，則他所作底事，豈非須要常變？如果他所作底事須要常變，則他對於他所作底事，恐怕都不能有所成就。於此點，我們說：凡作什麽而期其必有成就者，即是有所爲而爲，即不是率性而行。率性而行者，對於其所作之事，雖可有成就，但不期其有成就，更不期其必有成就。此點我們於上文已說。

在道家所說底理想底生活中，一個人只作他所感覺有興趣底事。在道家所說底理想底社會裏，所有底人都只作他所感覺有興趣底事。如果這種生活，這種社會，事實上可以得到，這誠然是最理想底。不過這種生活，這種社會，事實上不是可以完全得到底。其理由有幾點可說。就第一點說，在一個人的生活中，有些事在根本上只是一種工具，爲人所用以達到某種目的者，其本身是不能使人感覺興趣底，人作這些事，只能是有所爲而爲，不能是無所爲而爲。例如喫藥，沒有人無所爲而喫藥，但喫藥亦是人生中

所不能免者。就第二點說，每一社會中底人，必對於其社會負相當底責任，必於相當範圍內，分擔社會的事，至少亦應該於相當範圍內，分擔社會的事。沒有人能生存於社會之外。所以沒有人能不，或應該不，於相當範圍內，分擔社會的事。對於此等事，有些人固亦感覺興趣，但亦有些人不感覺興趣，或甚感覺無興趣。不過對於這些事，有些人雖不感覺興趣，或甚感覺無興趣，而亦不能不作，亦不應該不作。就第三點說，有些人所感覺興趣底事，有些是爲社會所不能不加以限制底。社會對於這些事，若不加以限制，則必與別人發生衝突。因此有些人對於這些事，雖有很大底興趣，而不能作，或不能充分隨意地作。因以上諸點，所以道家的理想底生活，理想底社會，事實是不能完全得到底，至少是很不容易完全得到底。

這種生活，這種社會，雖不能完全得到，或不容易完全得到，但我們卻不能不承認這是合乎我們的理想底。在我們生活中，我們所作底事，其無所爲而爲者越多，我們的生活即越近乎理想。在我們的社會中，一般人所作底事其無所爲而爲者越多，則其社會即越近乎理想。

以上所說由無所爲而爲而得底無爲，是就興趣方面說，所說大部分是道家的意思。以下再就道德方面說由無所爲而爲而得底無爲，所說大部分是儒家的意思。

道家與儒家都說，人作事要無所爲而爲。這一點是道家與儒家之所同。不過道家說無所爲而爲，是就興趣方面說，儒家則是就道德方面說。此是道家與儒家之所異。論語載有子路與隱者荷蓧丈人一段談話。荷蓧丈人爲什麽要隱，我們雖不淸楚，不過他很可以說：因爲他對於政治不發生興趣，所以他不「仕。」子路卻完全不從興趣方面講。他說：「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」他說：君子要仕，因爲他以爲君臣大倫是不可廢底，所以應該仕，並不是因爲他的興趣在於仕，亦不是因爲他以爲仕了一定有什麽成功。我們現在亦有些所謂消極分子者，他們常說：他們對於社會上政治上底事，不發生興趣，所以不管社會上政治上底事。但所謂積極分子者則可說：我們對於社會上政治上底事，亦不見得有興趣，不過因爲我們以爲這是我們應該管底，所以我們不能不管。這種說法，卽是儒家的說法。因應該爲而爲某事，此爲亦是無所爲而爲。此爲亦是一直作去，只管應該爲不應該爲，而不計其他。所謂「正其誼不謀其利，明

其道不計其功，」正說此義。

說到此，我們必須注意，一個個人及一個國家，是不在一個層次之內底；所以無所爲而爲，只可對於個人說，而不可對於國家說。國家並不是一個生物，對於任何事物，我們並不能眞正地，嚴格地，說他感覺興趣或不感覺興趣。他不能隨其興趣而無所爲而爲。在國家以上，並沒有更高底社會組織，他對於什麼事，亦無所謂應該爲或不應該爲。所以他亦不能在道德方面無所爲而爲。國家的行爲，都是有所爲而爲，在這一方面說，他的行爲都是有爲。雖然在別底方面說，他的行爲亦可是無爲，如他可少爲或寡爲，可因勢而爲，順理而爲等。

因爲有如此底分別，所以一個人的謀國，與他的自謀，必須用完全不相同底看法，用完全不相同底精神。一個人作事，可以只問事應該作或不應該作，應該作卽作，不應該作卽不作，不必計較他自己是將因作此事或不作此事而得利或受害。他只問應該作不應該作，不計較利害；此卽是無所爲而爲。但一個人謀國，對於一個關係國家底事，都須要問此事是於國家有利或有害關係國家的事，所謂應該作不應該作，實卽是有

利或有害的別一種說法。一國的行爲，完全是趨利避害，完全計較利害，所以其爲皆是有所爲而爲。諸葛亮出師表說：「漢賊不兩立，王業不偏安。」所以要伐魏，至於其結果，則「成敗利鈍，非所逆覩。」他的謀國，似乎是只問應該不應該，不計較利害。但他所以冒此險者，乃因他看淸偏安是沒有出路底。戰亦亡，不戰亦亡，所謂與其「坐而待亡，孰與伐之。」所以他的謀國，亦是純從利害方面着眼底。

關於所謂義利之辨，昔人常有些不必要底辨論。這亦是由於他們對於這一點弄不淸楚之故。例如「孟子見梁惠王。王曰：『叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子曰：『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』」孟子與梁惠王講了許多仁政，其中有一大

部分是關於現在所謂經濟方面者。有些人說，這不是講利嗎，爲什麼孟子只許他自己講利，而不許梁惠王講利呢？於此點我們說：孟子所以不許梁惠王講利者，因爲梁惠王講利是自謀。孟子說：「王曰『何以利吾國』，大夫曰『何以利吾家』，士庶人曰『何以利吾身』。上下交征利，而國危矣。」這樣底講利是自謀。至於孟子講利，則是謀一個人尋求國家的利；他的行爲是義底行爲。求國家的利，對於國家是利，但對於個人，則是義不是利。專就這一方面說，墨家「義利也」之說，儒家亦是承認底。易文言說：「利者，義之和也。」亦是就利的此方面說。

就一個人說，他作事應該只問其是否應該作，而不計較其個人的利害，並且亦不必計較其事的可能底成敗。此即是無所爲而爲。若作事常計較個人的利害，計較其事的可能底成敗，即是有所爲而爲。有所爲而爲者，於其所爲未得到之時，常恐怕其得不到；既怕是痛苦底。於其所爲決定不能得到之時，他感覺失望；失望是痛苦底。於其所爲既得到之後，他又常憂慮其失去；憂慮亦是痛苦底。所謂患得患失，正是說這種痛苦。但對於事無所爲而爲者，則可免去這種痛苦。孔子說：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」君子對於

事無所爲而爲，沒有患得患失的痛苦，所以坦蕩蕩；小人有所爲而爲，有患得患失的痛苦，所以常戚戚。

坦蕩蕩有直率空闊的意味。君子作事，乃因其應該作而作之，成敗利害，均所不計較。所以他的氣概是一往直前底；他的心境是空闊無沾滯底。所謂胸懷灑落者，即是指此種心境說。就其一往直前及其心境空闊無沾滯說，他的爲是無爲。戚戚有畏縮勉強，委曲不舒展的意味。小人作事，專注意於計較成敗利害，所以他的氣概是畏縮勉強底，他的心境是委曲不舒展底。就其畏縮勉強及其心境委曲不舒展說，他的爲是有爲。

我們說：一個人對於作某事不必計較成敗，並不包涵說，一個人對於作某事，並不必細心計劃，認眞去作。對於作某事，一個人仍須細心計劃，認眞去作，不過對於成功，不必預爲期望，對於失敗，不必預爲憂慮而已。事實上對於成功預期過甚者，往往反不能成功。對於失敗憂慮過甚者，往往反致失敗。不常寫字底人，若送一把扇子叫他寫，他寫得一定比平常壞。這就是因爲預期成功，憂慮失敗，過甚的緣故。莊子達生篇說：「以瓦注者巧，以鉤注者憚，以黃金注者殙。其巧也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙」有所

爲而爲者，所重正是在外。無所爲而爲者，所重正是在內。

一個人一生中所作底事，大概可以分爲兩部分。一部分是他所願意作者，一部分是他所應該作者。合乎他的興趣者，是他所願意作者；由於他的義務者，是他所應該作者。道家講無所爲而爲，是就一個人所願意作底事說。儒家講無所爲而爲，是就一個人所應該作底事說。道家以爲，人只須作他所願意作底事，這在事實上是不可能底。儒家以爲，人只應該作他所應該作底事，這在心理上是過於嚴肅底。我們必須將道家在這一方面所講底道理，及儒家在這一方面所講底道理，合而行之，然後可以得一個整個底無所爲而爲底人生，一個在這方面是無爲底人生。

第四篇　道中庸

孔子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎，民鮮久矣。」朱子註說：「中者，無過不及之名也。庸，平常也」中庸兩個字，以及孔子朱子這幾句話，在現在有些人的心目中，是非常迂腐可厭底。不過這些人大概皆未了解所謂中庸的本義。固然舊日自號爲行中庸之道者，亦未見得盡能了解中庸的本義，因之他們的行爲，或有可批評之處，但這與中庸之道的本身之無可批評，並沒有關係。

有一部分誤會中的本義底人以爲，中卽是不澈底。譬如一事有十成，用中底人，祇這個事，大概只作五成，若作四成，卽爲不及；若作六成，卽爲太過。所以照這一部分人的看法，用中底人作事只作五成。所謂「適可而止」「不爲已甚」，都是表示不澈底的意思。這些人說，中國人作事不澈底，都是喫了儒家教人用中的虧。我們於此可以說，中國人是不是都作事不澈底，我們於此不論。不過卽使中國人作事都不澈底，或有些中

國人作事不澈底，他們至多亦是喫了誤解儒家教人用中的虧，而不是喫了儒家教人用中的虧。因爲照中的本義，中並沒有不澈底的意思。

一部分誤解中的本義底人，又以爲中有模稜兩可的意思。譬如對於某事有兩種相反底意見，用中底人，一定以爲這兩種意見都對也都不對。他把兩方面的意見，先都打個對折，然後參酌兩方面的意見，而立一個第三意見。所謂「執兩用中，」即是謂此。所謂「折中，」亦是謂此。這一部分人說中國人好模稜兩可，「兩面討好，」都是中了儒家教人用中的毒。我們於此還是說，中國人是不是都好模稜兩可，「兩面討好，」我們不論。不過卽使中國人都是如此，或有些中國人是如此，他們亦是中了誤解儒家教人用中的毒，而不是中了儒家教人用中的毒。因爲照中的本義，中並沒有模稜兩可的意思。

有一部分誤解庸的本義底人，以爲庸卽是庸碌的意思。這一部分人以爲儒家教人行庸道，是叫人都成爲庸庸碌碌，不敢有所作爲底人，凡事「不求有功，只求無過。」與其「畫虎不成反類狗，」不如「刻鵠不成尚類鶩。」這一部分人以爲中國人之所

以缺乏進取冒險，敢作敢爲的精神，都是喫了儒家敎人行庸道的虧。中國人是否都缺乏進取冒險，敢作敢爲的精神，我們不論。不過如果中國人都缺乏這種精神，或有些人缺乏這種精神，他們亦是喫了誤解儒家敎人行庸道的虧，而不是喫了儒家敎人行庸道的虧，因爲照庸的本義，庸並沒有庸碌的意思。

有一部分誤解庸的本義底人，以爲庸即是庸俗的意思。關於藝術方面底創作或鑒賞，是所謂雅事。行庸道底人多以爲這些雅事爲「雕蟲小技。」作這些雅事爲「玩物喪志。」他們所作底事或所認爲應該作底事，往高處說，不過只是些「倫常日用，」往低處說，簡直都是些「柴米油鹽。」有些人說，中國人都俗，不如西洋人之每人都會唱幾句歌，又不如西洋人之每家都有鋼琴。中國人之所以都俗，都是中了儒家敎人行庸道的毒。中國人是不是都俗，我們亦不論。不過即使中國人都俗，或有些中國人俗，他們亦是中了誤解儒家敎人行庸道的毒，而不是中了儒家敎人行庸道的毒。因爲照庸的本義，庸並沒有俗的意思。

在誤解中庸之道底人的心目中，所謂行中庸之道底人，都是些作事不澈底，遇事

模稜兩可，庸碌無能，俗而不堪底人物。他們以爲這種人物正是儒家的理想人物，其實這以爲是大錯底。這種人物不但不是儒家的理想人物，而且是儒家所最痛恨底人物。這種人正是儒家所謂鄉原。孔子曰：「過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎？鄉原，德之賊也。」什麼是鄉原呢？孟子說：「非之無舉也，刺之無刺也。同乎流俗，合乎污世。居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。」古之所謂鄉原，即今之所謂好人或老好人。一個庸碌無能底人，既不敢爲大惡，亦不能行大善。不敢爲大惡，所以「居之似忠信，行之似廉潔。」不能行大善，所以「同乎流俗，合乎污世。」遇事人云亦云，模稜兩可，所以「衆皆悅之。」惟其衆皆悅之，所以大家皆稱之曰好人，或老好人。這種人正是儒家所稱爲德之賊者。爲什麼是德之賊呢？因爲這種人的行爲，與所謂中庸之道，有點相似，很能「魚目混珠，」以僞亂眞。所以孔子曰：「惡似而非者。惡莠，恐其亂苗也。惡紫，恐其亂朱也。惡鄉原，恐其亂德也。」我們以上所說誤解中庸之道底人，以爲作事不澈底，模稜兩可，俗而不堪底人，即是行中庸之道底人，或以爲人若行中庸之道，其結果必成爲作事不澈底，模稜兩可，俗而不可堪底人。這

正是「鄉原亂德」的一個好例。

儒家所說中的本義是什麼呢？中是無過不及，卽是恰好或恰到好處的意思。有過或不及都不是恰到好處。例如炒菜，炒得過了則太老，炒得不及則太生。惟是不老不生，恰到好處，此菜方好喫。宋玉登徒子好色賦說：「東家之子，增之一分則太長，減之一分則太短。著粉則太白，施朱則太赤。」這就是說，此人的高低顏色，均是恰到好處。恰到好處，卽是中。作事亦有恰到好處的一點，此一點卽是中。

我可問：我們說，作菜有恰到好處的一點，過此或不及此卽不好喫。此所謂好，是就喫說。東家子之高低顏色亦有恰到好處之一點，過此卽不好看。此所謂好，是就看說。作事亦有恰到好處的一點，此所謂好，是就什麼說？

作事恰到好處之好，可就兩方面說：一方面就道德說，一方面就利害說。就道德方面說，所謂作事恰到好處者，卽謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面得到最大底完全。就利害方面說，所謂作事恰到好處者，卽謂某事必須如此作，作事者方能在事業方面得到最大底利益。所以就道德方面說，對於作某事有中。就利害方面說，對於作

某事亦有中。儒家講用中，作事不可過或不及，是就道德方面說中。道家講守中，凡事都要「去甚，去奢，去泰，」是就利害方面說中。

無論就道德方面說中，或就利害方面說中，中均沒有不徹底的意思。我們先講什麼叫做徹底？若所謂徹底者，就道德方面說，是說，我們作事，必須作到我們應該作到的地步，此應該作到的地步，正是講中道者所謂恰到好處之點。我們不可過此點再求徹底。於徹底之外，再求徹底，即所謂「賢者過之」了。若所謂徹底者，就利害方面說，是說，我們作一事，須將其作到完全成功的地步，此完全成功的地步亦正即是講中道所謂恰到好處之點。我們決不可過此點再求徹底。若過此點而再求徹底，則可致「前功盡棄，」不惟不能成功，而且還要失敗。若所謂不徹底者，是說我們作事，未作至恰好之點，而即停止。如此則所謂不徹底者，正是講中道者所說之不及。亦正是講中道者所反對者。例如我們作飯，以作熟為其恰好之點，飯未作熟而停止不作，誠爲不徹底，然此正是不及也。若飯已熟而仍求徹底，則飯將焦不可食，恐無人需要此種徹底也。

中亦沒有模稜兩可的意思。譬如某人對於作某事有一意見，另外一人對於作此

事，另有一意見。如某人之所見，正是作此事之恰好底辦法，則此人之意見，卽是合乎中，不必亦不可將其打對折，將其「折中。」其另一人之意見，不合乎中，卽打對折，亦不可用。模稜兩可者，多係鄉原敷衍人，以求兩面討好者之所爲。無論從何方面講中，皆不是如此。

講中道者所說「賢者過之」之一點，最不易得人了解。我們於上文說，在道德方面，所謂作事恰到好處者，卽謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面，得到最大底完全。有些人多以爲，如果某事如此作，是道德底，則於如此作更進一步，當然是更道德底。在歷史或小說中，有聖賢及俠義兩種人。有些人以爲聖賢的行爲，是道德底，而俠義的行爲則是更道德底。兒女英雄傳中安水心說，俠義行事，「要比聖賢都高一層。」比聖賢都高一層者，卽其行爲是更道德底也。

如所謂道德底者，只是在道德方面，勉强及格，如學校中普通考績之六十分，然則所謂更道德底者，卽如學校中普通考績之七十分或八十分。有些人持如此底看法。照他們的看法，聖賢所講底中庸之道，都是些「卑之無甚高論」底話。聖賢的行中庸之

道底行爲，都是「比上不足，比下有餘。」照他們的看法，聖賢所講底中庸之道，都是僅爲一般普通人而設，有特殊聰明才力底人，是不爲此所限制底。

這一種看法，講中庸之道者，當然不能贊成。我們亦不贊成這種看法。我們說，在道德方面，所謂作事恰到好處者，即謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面得到最大底完全。既是必須如此作方能得最大底完全，則不如此作，即不能得最大底完全。不但不及此者不能得最大底完全，即過此者亦不能得最大底完全。所謂「過猶不及」也。我們說，聖賢的行爲是道德底，意思不是說，它是勉強及格，而是說它是最道德底。最道德底之上，不能有更道德底。

後漢書獨行傳敍說：獨行底人，「蓋失於周全之道，而取諸偏至之端。」這兩句話很可說明聖賢的行爲，與俠義的行爲的性質的不同。俠義的行爲，在有些方面，是比中道又進一步。就此方面說，他的行爲可以說是比聖賢都高一層。不過這高一層，只是一方面底。就一方面看，他的行爲比中道又進一步，但在別底方面，則必有不及中道者。他於此方面過之，於別方面必有不及。他只顧到此方面，而不顧到別底方面，所以他的行

爲不是「周全之道，」而只是「偏至之端。」聖賢所行底是中道，單在一方面看，其行爲似乎是沒有什麼特別出來之處，但他卻是各方面都顧到底。所以他的行爲不是「偏至之端，」而是「周全之道。」所以聖賢的行爲可以成爲社會上底公律，而俠義的行爲則不可成爲社會上底公律。因此在道德方面俠義的行爲，不能比聖賢高一層。

呂氏春秋說，有二俠士，相偕出遊。至一處飲酒，有酒無肴。此二人說，吾二人身皆有肉，何必再求肴。遂各割其身之肉，烤熟請別一人喫。喫畢，兩人皆死。此二人各割其身之肉，以奉其友。專就待朋友這一方面看，可以說是「仁至義盡」了。專就此方面說，他們的行爲是「至，」但此二人各有其在別方面應作底事，應負底責任，他們均不顧及。就別方面說，他們的行爲是「偏，」所以他們的行爲，不是「周全之道，」而是「偏至之端，」不可成爲社會上底公律。不可爲法，不可爲訓。此所引固然是一極端底例。然在此極端底例中，我們可以看出俠義的行爲與聖賢的行爲的性質的不同。一行爲是否是超過中道，在大部分情形中，是不很容易決定底。所以我們必須在這些極端底例中，方可以看出俠義的行爲，與聖賢的行爲的性質的不同。

「言必信，行必果，」是俠義的信條。「言不必信，行不必果，惟義所在。」是聖賢的信條。此所謂義，即「義者宜也」之義。所謂宜者即合適於某事及某情形之謂。作事必須作到恰好處。但所謂恰好者，可隨事隨情形而不同。就道德方面說，言固須信，但在有些情形中，對於某事，守信不是恰好底辦法。此亦即說，在有些情形中，對於某事，守信是不合乎中道底。例如所謂「尾生之信」是。尾生與一女子約，期相遇於橋下。及期，尾生至，而女子不至。橋下水漲，尾生仍守橋下不去，遂至溺死。我們可以說，在此情形下，尾生未免太守信了。守信而可以說是「太，」即其守信不是在此情形下作此事的恰好底辦法也。其不恰好是由於太過，而不是由於不及，所以說是「太。」一個人在社會裏有許多責任，有許多應作底事。尾生因與一女子相期，專顧及守信，而不顧及他在別方面底責任。其行為，專就守信方面說，眞算是徹底了；專就此方面說，他的行為是「至。」但就別底方面說，則他所顧不到底很多。就別底方面說，他的行為是「偏。」所以其行為不是「周全之道，」而是「偏至之端，」不可成為社會上底公律，不足為法，不可為訓。

我們說，對於某事，在某情形下的恰好辦法。因為所謂恰好辦法是不能離開事及

情形而空洞說底。例如尾生在橋下候其相期之人，若無橋下水至之情形，則在道德方面說，其守信是恰好底辦法，是中道，其不守信則是不及。此是就情形說。若就事說，對於有些事雖死亦守信是恰好底辦法，是中道，其不守信則是不及。例如一軍人奉命於某時炸毀一橋，其開放炸藥之機關，正在橋下，所以他非在橋下守候不可。橋下雖水至，但他總希望在他未溺死以前，能執行他的職務。如是爲這種事，則他守信而死，是合乎中道底，如他不守信，則是不及。孟子說：「言不必信，行不必果，惟義所在。」正是說言之是否必信，要看事看情形而定。

尾生之信，不足爲法，更可於其不合乎忠恕之道見之。我們對於朋友有約會，我們固希望他準時赴約，但在普通情形中，我們並不希望他死亦守約。例如我們與一朋友約在某茶館喝茶，我們並不希望他雖有了空襲緊急警報，仍坐在那裏不動。若他於這種情形下仍端坐不動，以至於有危險，則他的行爲超過我們所希望於他底。照人同此心的說法，他所作亦超過他所希望於我們底。照如此看法，則他的行爲，即不合乎忠，其不合是過之。如我們與朋友約，到時我們不到，朋友負氣，無論如何，必在那裏守候。但這

種負氣，亦不是我們所希望於朋友者。照人同此心的說法，這亦不是朋友所希望於我們者。他若照着他所不希望於我們者作去，則他的行爲即是不合乎恕，其不合是不及。尾生的行爲，不是過忠即是不及恕，總之是不合乎忠恕之道底，因此我們亦可知其不是恰好底辦法。

假如一個軍人奉命在一橋下守候，候聽見某種信號，則將橋炸燬，信號尚未到而水到，他不能斷定他是不是能在被淹死以前接到信號。在這種情形下，他可以想，若是我派人在這裏作這個事，我必希望他在死以前總守在橋下，而不希望他見水到即跑。因此他亦可知，他的長官，派他作這個事的時候，亦希望他在死以前總守在橋下而不希望他見水即跑。於是他就死守在橋下。就他死守在橋下說，他的行爲是忠，就其不跑說，他的行爲是恕。他的行爲是合乎忠恕之道底。因此我們亦可知他的行爲是恰好底辦法。

俠義的奇節異行，能引起我們的讚美，這亦是我們所承認底。不過我們以奇節異行的價值，在於其「奇，」「異。」這一種價值，也許是美學底而不是道德學底。

或可問：若一軍人因預備炸橋而死於橋下，其身雖死，則其對於別方面底責任，亦是不能顧到，所謂忠孝不能兩全者是也。何以此軍人的行爲，又不是一偏至之端？於此我們說，事有重輕的不同。此軍人所作炸橋的事，可以關係全軍的勝敗，而全軍的勝敗，可以關係國家的存亡。其事重。若尾生與一女子相期，則只與他個人的生活的一方面有關。其事輕。且此軍人炸橋的事，是事機一失不可復得。而尾生與女子的相約，或是雖不遇而「後會有期」。有這些不同，所以此軍人的死，是「取義成仁」。而尾生的死，則是「匹夫匹婦之爲諒也」。一個是「死有重於泰山」，一個是「死有輕於鴻毛」。兩個人雖俱不能顧到對於別方面底責任，但一個是應該底，一個是不應該底。

以上是就道德方面說中。若就別底方面說，則無論對於任何事，都有個中。例如上所說，炒菜不可太生，亦不可太熟。生熟恰到好處，菜纔好喫。此恰到好處，即是其中。又如商人賣東西，要價太多，則人不買；要價太少，又不能賺錢。必須要價不多不少，恰到好處。此恰到好處，即是其中。

無論就道德方面，或就利害方面說中，所謂中都是相對於某事及某情形說底。例

如我們說人不可喫得太多，太多則胃不消化，亦不可太少，太少則營養不足。最好是喫得不多不少，但如何是不多不少，則須視一個人的身體情形而定。我們不能說，人喫十碗飯太多，一碗飯太少，無論什麼人，都須喫五碗飯，這是不通底。對於有些人，喫五碗飯即爲太多，對於有些人，喫五碗飯還是太少。

中是相對於事及情形說者，所以中是隨時變易，不可執定底。中是隨時變易底，所以儒家說「時中」。「時中者，即隨時變易之中也。孟子說：「執中無權，猶執一也。」所謂執一者，即執定一辦法以之應用於各情形中之各事也。

或可問：如果如此，則我們作事，豈非完全無一定底規律可循？我們說：所謂中者，雖是相對於事及情形說者，然就事說，不僅有事，而且有某類底事，就情形說，不僅有情形，而且有某類底情形。對於某事在某情形下之中，對於其同類底事，在其同類底情形下，亦是中。例如尾生的行爲，是不合乎中底，則如有人對於與此同類底事，在與此同類底情形下，有與此同類底行爲，其行爲亦是不合乎中底。上所說軍人的行爲是合乎中底，則如有人對於與此同類底事，在與此同類底情形下，有與此同類底行爲，其行爲亦是

合乎中底，對於某種事在某種情形下底中，與對於別種事在別種情形下底中不同。就此方面說，中是多底，是變底。但對於某種事在某種情形下底中，則是永遠相同底。就此方面說，中是一底，是不變底。

我們於上文說，合乎中道底行爲，是可以成爲社會上底公律底。所謂社會上底公律者，是在原則上，人皆應該完全照着行，在事實上，人皆多少照着行者。社會上底公律，大概都是道德底規律。道德底規律，必都是社會上底公律。我們常說，某行爲可以爲法，可以爲訓，或不足爲法，不足爲訓。可以爲法，可以爲訓者，是可以成爲社會上底公律者。不足爲法，不足爲訓者，是不可以成爲社會上底公律者。

於此我們可知，中道亦即是庸道。程子說：「庸者，天下之定理。」定理者，即一定不可移之理也。所謂公式公律等，都是一定不可移之理，都是定理。康德說：凡是道德底行爲，都是可以成爲公律底行爲。例如己所不欲，勿施於人的行爲，是可以成爲公律底。若果社會上個個人都如此行，則社會上自然沒有衝突。好像在大路上走路，無論人向何方向走，但只要都靠左邊走，或都靠右邊走，自然都不會碰着。但己所不欲，亦施於人的

行爲，則不可成爲公律。因爲社會上如果人人如此，則立刻各處都是衝突，而社會亦卽不成其爲社會了。又如盜賊底行爲，是不道德底行爲。此於其不能成爲公律可以見之。盜賊自己不生產，而專盜竊或搶奪別人的生產。如果社會上個個人都不生產，而專盜竊或搶奪別人的生產，則卽無人生產。如果人人皆不生產，則盜賊亦無以自存。社會上決不能人人皆爲盜賊，所以盜賊的行爲是不可以爲公律底。就這一方面看，我們可知盜賊的行爲是不道德底行爲。

盜賊的行爲是不道德底行爲，是「不肖者不及也。」其不可以爲公律是顯然底。若上所說底俠義的行爲，所謂「賢者過之」者，亦是不可以爲公律底。所謂可以爲公律者，卽人人皆可依之而行也。俠義的行爲，不是人人皆可行者，所以亦不可以爲公律。所謂不是人人皆可行者，不是說人不是皆努力向上，所以不可行，而是說若人人若此行，則其間有矛盾。例如呂氏春秋所說二俠士的行爲，就一方面說，是「至。」但如人人都如此行，於招待朋友的時候，都割自己底肉，請朋友喫，則恐怕社會上底人，不久都要死絕了。屈生的行爲，如人人皆仿行，恐亦有同樣底結果。所以這些行爲，在一方面說，雖

是高不可攀，但不是人人皆可行，所以亦是不可以爲公律底，不足爲法，不足爲訓。就此方面看，我們雖不能說，他們的行爲是不道德底，但可以說，他們的行爲不是完全地道德底。其價値大部分在於其是「奇」是「異」，如以上所說。

程子又說：「不易之謂庸。」不易即是不可改易。所謂社會上底公律者，即原則上人人所皆應該完全照着行，事實上人人所皆多少照着行者。所以公律是不可改易底。事實上無論什麽人都多少照着行，都多少須這樣辦，所以這樣辦即成爲平常底了。舊說常以「菽粟布帛」作爲庸之例。菽粟布帛，是人日用所不可缺者。因其是日用不可缺，所以即爲人所習見，而成爲所謂庸了。

從此觀點看，所謂賢者過之的行爲，都如些奇花異草，其本身亦有可愛之處。但其實用底價値，是不及菽粟布帛底。社會上可以無奇花異草，而不可以無菽粟布帛。社會上人人都種菽粟，不種奇花，是可以底。但社會上人人都種奇花，不種菽粟，是不可以底。菽粟是平常底，但是不可缺底。奇花是非常底，但是可缺底。中道底行爲是平常底，但是可以爲公律底。「賢者過之」底行爲，是非常底，但是不可以爲公律底。就其是非常說，

所以謂之庸。就是爲公律說，所以謂之不易，所以謂之定理。

〔中庸〕又說：「中者，天下之正道。」他所說底這個道字，或許有別底意義，不過我們可以把這個道字作路字解。對於任何事，都有一條合乎中道底路可走。這條路是人人都可走底，所以謂之正路，亦可謂之大路。不走這條大路而好走小路者，中庸謂之「素隱行怪。」「行險徼幸。」小路雖亦有人走，走小路或亦有時有特別底方便，但走小路總亦有特別底不方便，而其不方便總較其方便爲大，不然，即人人皆走小路，而此小路即不是小路而是大路矣。大路似曲而實直。老子說：「大直若屈，」可用以說此義。

以上是專從道德方面說庸。從功利方面說，凡是能使某種事最成功底辦法，亦是最平常底辦法。例如一個人如想發財，最平常底辦法是竭力去經營工業或商業。大學說：「生財有大道，生之者衆，食之者寡，則財恆足矣。」就一個社會說是如此，就一個人說亦是如此。這是大道，亦即上所說大路。這是人人所都知道底，亦是人人所都能行底。如有人嫌此大路太迂曲，嫌此辦法太拙笨，而求另外直捷底路，巧妙底辦法，則即是所謂「行險徼幸。」例如有人因急於發財而大買彩票，希望能得一頭彩，可以一步登天。

在幾萬或幾十萬買彩票底人中間，自然有一個人可得頭彩。如果有一個人得了頭彩，他的特別底幸運很可使人羨慕，但他的行爲，則不足爲法，不可成爲公律。他得頭彩的機會，只有幾萬分或幾十萬分之一，而他失敗的機會，則比得頭彩的機會要多幾萬或幾十萬倍。所以，他的行爲是「行險，」而其得頭彩是「徼幸。」辛苦經營工業或商業以求發財底人，固然亦有失敗的機會，實際上亦常有失敗者，但他的失敗的機會與他的成功的機會，在普通底情形下，差不多是均等底。一個人照着這個平易底大路走，即使失敗，而他的行爲是可以爲法底，可以成爲公律底。一個人應該努力地照着這個大路走，至於成功失敗，則「聽天由命，」此之謂「君子居易以俟命。」如上所說買彩票的行爲，則是所謂「小人行險以徼幸。」

又如人欲求學問，無論所求者是何種底學問，最平常底辦法，是對於那一種底學問努力用功。大部分人於初學一種語言時，總覺其純靠死記，毫無興趣。有些人往往於此要尋捷徑。有些賣書的人，迎合這種人的心理，印些「某種言語易通」等類底書，大登廣告說，用他這書，可以於短時期內，不費力而學會某種言語，其實這都是欺人底。要

想學某種言語，是要靠死記底。這是平常底辦法，但除此之外，沒有別底辦法。

又如用兵雖說是詭道，但取勝的平常底辦法還是努力充實自已的實力，使其勝過敵人，及努力消耗敵人的實力，使其劣於自己。所謂實力，軍事方面底設備，經濟方面底資源，政治方面底組織等，均包括在內。兩個力爭奪，力大者勝，這是人人所知底。這雖亦似乎是迂曲底路，拙笨底辦法，但除此之外，沒有別底辦法，如有辦法，亦是買彩票希望得頭彩底辦法。例如現在底戰事，正在進行，日本或許有一大地震，將其工業區覆滅。如果如此，則戰事不了自了。這當然不是不可能底事。但我們如希望以此爲解決中日戰事底辦法，則其希望的達到，比得頭彩還難得多。如有人只靠這種希望，以解決中日戰事，他亦可以說是「行險以徼幸。」

我們可以說，凡是能使某種事最成功底辦法，都是人人可行底辦法，因爲是人人可行底辦法，所以是平常底辦法。照所謂聰明人看起來，這些辦法，都是迂曲拙笨底。他們都好求直捷巧妙底辦法。但是所謂直捷巧妙底辦法，大概多是「行險徼幸」底辦法。其辦法雖似巧而卻不能成事。用不能成事底辦法辦事，必至弄巧反拙。而似乎是拙

笨底平常辦法，雖似拙而卻能成事。老子說：「大巧若拙，」可用以說此義。小聰明人好用巧辦法，往往因此誤事。所謂「聰明反被聰明誤」者，正是說此。老子說「大智若愚，」大智不用小聰明，所以若愚。

科學似乎是與人以許多巧妙底方法，以統治天然，以處理人事。淸末人說到科學，都似乎以爲科學是魔術一類底東西。科學中底公式，好像是魔術中底咒語符籙，科學家把他用出來，即可以「役使萬物。」即現在不深了解科學底人，亦以爲科學是很神祕底東西，所謂「科學方法」者，亦是很巧妙底方法。這是完全錯誤底。科學是最平常底東西，科學方法是最平常底方法。科學中底公律等，都是以一般人日常所經驗底平常底事實爲根據，一步一步推出來底。就其所根據底平常底事實說，是「匹夫之愚，可以與知。」但「及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」但此亦是從愚夫愚婦所知者推出來底，並不是另有何神妙。從平常底事實一步一步底推，並不是一種直捷巧妙底方法，而實是一種迂曲拙笨底方法。聰明人或許不耐煩一步一步底推，但如他不耐煩，他即不能用科學方法

有一笑話，謂有一人賣治臭蟲方者，方寫於紙上，用信封固，買者須交價後，方可開視。一人買此方，交價後開視，則紙上寫二字曰：「勤捉。」此雖是笑話，然此治臭蟲方實亦代表一眞理。此眞理即是：凡作某種事最成功底辦法，亦即是最平常底辦法。

第五篇 守冲謙

假使一個美國人，因有某種成績，受了別人的誇獎，照美國人的規矩，他對於誇獎他底人底答覆，應該是：「多謝你的誇獎。」或：「多承誇獎，感激不盡。」假使一個中國人，因有某種成績，受了別人的誇獎，照中國人的規矩，他對於誇獎他底人底答覆，應該是：「不敢當，」或：「毫無成績，謬承過獎。」在這種情形下，美國人的答覆是承認自己有成績，而中國人的答覆，是否認自己有成績。自己有成績，而不以爲自己有成績，此即所謂謙虛。虛並不是虛假的意思。論語說：「有若無，實若虛。」虛者對實而言。眞正謙虛底人，自己有成績，而不以爲自己有成績；此不以爲並不是僅只對人說，而是其衷心眞覺得如此；即所謂「有若無，實若虛。」

「自卑而尊人，先彼而後己。」這本是社會所需要底一種道德。社會上底禮，大概都是根據這種道德而有底。無論那一國家或民族的禮，或那一種社會的禮，其詳細節

目或有不同，但其主要底意思，總不離乎「自卑而尊人，先彼而後己。」一個美國人對於誇獎他底人的答覆，雖不是自卑，而卻是尊人。因為照他的看法，若否認自己有成績，卽是直斥誇獎他底人的錯誤，直斥人的錯誤，是無禮底。中國人對於誇獎他底人的答覆，雖不是尊人，而卻是自卑。所謂「謬承過獎，」卽是說：「你對於我誇獎太過，你錯了，」照美國人的看法，這是很不客氣底話。但照中國人的看法，這不客氣，是為自卑而起，所以雖不客氣，而決不會引起對方的誤會。

我們常聽說，人須有「自尊心。」上所謂自卑，並不是有自尊心的反面。孟子說：「人有不為也，而可以有為。」一箇人在消極方面有有不為之志，在積極方面有有為之志，這種人謂之有自尊心。無自尊心底人，認為自己不足以有為，遂自居於下流，這亦可說是自卑。不過此自卑不是上所謂自卑。此自卑我們普通稱之為自暴自棄。孟子說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」有這一類底志趣者，謂之有自尊心。在有這一類底志趣的時候，完全用不着與人客氣，用不着讓。所謂「當仁不讓」是也。但在人與人底普通關係中，則彼此之間，需要互讓。讓是禮的一要素。所謂客氣，所謂禮貌，都有讓

的成分在內，所以我們常說「禮讓。」上所謂自卑，是讓的表現，並不是自暴自棄

有些人以爲，有自尊心，即是在人與人底普通關係中，以自己爲高於一切，這是錯誤底。有自尊心是就一個人的志趣說。上所謂自卑，是就人與人間底禮讓說。二者中間，並沒有什麽關係。

說到讓，或者有人以爲與所謂鬬爭，或奮鬬等精神不合。這以爲又是錯誤底。所謂鬬爭，可以提倡者，只能是團體與團體間底鬬爭，不能是一團體內底，人與人底鬬爭。有提倡民族鬬爭者，亦有提倡階級鬬爭者，但是沒有人提倡，亦沒有人能提倡，人與人鬬爭。這是不能提倡底。所謂不能提倡者，即謂，如有提倡者，其說一定是講不通底。無論我們贊成民族鬬爭或階級鬬爭之說與否，其說是講得通底。但如有提倡人與人鬬爭者，其說是講不通底。如有人以爲，提倡民族鬬爭或階級鬬爭者，必亦提倡人與人鬬爭，此以爲亦是錯誤底。持此等以爲底人可以說是「不明層次。」因爲所謂民族或階級，不是與人在一層次之內底。

所謂奮鬬者，不過是說，一個人應該努力去作他所應該作底事，或他所願意作底

事。鬬字在此，只是一種比喻，並不含有侵害別人底意思，與鬬爭之鬬不同。一個人於不侵害別人的範圍內，當然可以，而且應該，努力作他自己所應該作底事，或他所願意作底事。這裏用不着讓，亦實在不發生讓或不讓的問題。一個人讀書、求學問，用不着讓別人占先，並且還可以爭着占先。但他若因此，而於與別人共飯時，亦搶着喫菜而不讓人，則他可說是「不知類。」因爲求學問與喫飯，在這一方面並不是一類底事。

以上所說，是普通所謂謙虛，但就中國的傳統思想說，謙虛並不僅只是如此。就中國的傳統思想說，謙虛是一種人生態度，其背後有很深底哲學根據，此哲學根據，一部分即是老子及易傳中所講底道理。

老子對於人生，有很深底了解。他觀察人生，研究人生，發現了許多道理或原則。這些道理或原則，他名之曰「常。」他以爲人若知道了這「常，」而遵照之以行，則即可以得利免害。若不知這些常而隨便亂作，則將失敗受害。他說：「知常曰明。不知常，妄作，凶。」

在這一點，老子很有科學底精神。科學的目的，或其目的之一，亦是欲發現宇宙間

底許多道理而使人遵照之而行。人若遵照這些道理而行，他可以得到許多利益。我們常說：科學能戰勝自然。就一方面說，它是能戰勝自然，就又一方面說，它之所以能戰勝自然，正因它能服從自然。

老子所說底話，有許多對於道德是中立底。在這一點，他亦與一般科學家相似。科學家所講底道理，對於道德是中立底。有些人可以應用科學家所講底道理作道德底事，有些人亦可以應用科學家所講底道理，作不道德底事。但對於這些，科學家都是不負責任，亦不能負責任底。在有些地方，老子亦只說出他所發見底道理，至於人將應用這些道理作些什麼事，老子是不負責任，亦不能負責任底。例如老子說：「將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固强之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。」有人因此說，老子講陰謀。其實老子並不是講陰謀，不過陰謀家可應用這些道理，以遂其陰謀而已。

老子說：「反者，道之動。」照老子的看法，一某事物若發展至其極，則即變爲其反面，此所謂「物極必反。」易傳中亦講這個道理。舊說易老相通。其相通的主要底一點，即是易老皆持「物極必反」之說。

海格爾亦說：事物皆含有其自己的否定。若一某事物發展至極，則即爲其自己所含有之否定所否定。所以一切事物的發展，都是所謂自掘墳墓。馬克斯的歷史哲學，亦用海格爾此說，不過他不以心或觀念爲歷史的主動力，而以經濟底力量爲歷史的主動力。所以他的歷史哲學稱爲物質史觀或經濟史觀。

一某事物的發展，如何是已至其極？有些事物，其極是對於客觀底環境說，有些則是對於主觀底心理說。例如馬克斯說，一個資本主義底社會若發展至其極，則即爲其自身所含有之否定所否定，資本主義底社會的發展是「自掘墳墓」。資本主義底社會之極，是對於客觀底環境說。所謂客觀底環境，亦是一種事物自身所造成底。每一種事物，在其發展的過程中，自身造成一種環境。如這種環境，使此種事物不能繼續存在，則此種事物的發展，即已至其極。因爲這種環境是這種事物自身所造成底，所以這種環境即是這種事物自身所掘之墳墓，亦即其自身所含有底否定之表現。

就資本主義底社會的發展說，其極是對於其自身所造成底環境說。但就一個資本家的財產的發展說，其極是可對於一個資本家的主觀心理說。假使有一個國家的

法律規定一個資本家的財產，不能超過一百萬元，則此國內底資本家的財產，如到一百萬元，即已至其極，就此方面說，或就類乎此底方面說，一個資本家的財產的發展，亦是對於客觀底環境說。不過這一種極是人爲底，不是自然底，所以這一種極不必引起反。但假如雖沒有這些限制，而一個資本家發財至一百萬元時，此人即已志驕意滿，以爲他已是天下第一富人，而再不努力經營他的工業或商業，如此，則一百萬元對於此人，即是其財產之極。到了此極，此人的工業或商業，即只會退步，不會進步，而其財產亦只會減少，不會增加了。

又譬如一個人有很大底學問，但他總覺得他的學問不够；此人的學問，對於此人，即尚未至其極。此人的學問，即還有進步的希望。另外有一人，雖只讀過幾本教科書，但自以爲已無所不知，無所不曉；此人的學問，對於此人，即已至其極。此人的學問，不但沒有進步的希望，而且一定要退步。舊說所謂「器小易盈」即是指這一類底人說。小碗只須裝一點水，即至其容量之極。再加水，即要溢出來；此所謂「易盈」也。易老所謂極，大概都是就這些方面說。

如欲使一某事物的發展，不至乎其極，最好底辦法，是使其中先包括些近乎是它的反面的成分。例如一個資本主義的社會，如發展至一相當程度，而仍欲使其制度繼續存在，最好的辦法，是於其社會中先行一些近乎是社會主義底政策。如有人問一馬克斯的信徒，英美等國的資本主義已經很發展了，何以在這些國內，還沒有社會革命發生呢？最好底答案是，因爲英美等國的資本家，在有些地方，採用了近乎是社會主義底政策，例如工會組織，社會保險，失業救濟等，以緩和階級鬬爭。英美等國的資本家，與他們的工人的關係，已不是如馬克斯等所說底那樣單純了。這些資本家，於其資本主義底社會內，先容納些近乎是社會主義的成分，所以他們可以使他們的制度，繼續存在，而不至於造成一種環境，使其不能繼續存在。這種辦法，最爲反對他們底人所厭惡，因爲這是維持他們的制度的最好辦法。共產黨人最恨溫和底社會主義。因爲共產黨人主張推翻資本主義底社會，而溫和底社會主義反可使資本主義底社會繼續存在。

就社會說是如此，就個人說亦是如此。如一個人想敎他的事業或學問，繼續發展進步，他須常有戒愼恐懼之心。人於作事將成功時，往往有志得意滿的心；於作事與失

敗時往往有戒懼恐懼的心，戒愼恐懼近乎是志得意滿的反面。我們說近乎是，因爲志得意滿的眞正反面，是頹喪憂悶。人若常存戒愼恐懼的心，則是常存一近乎是志得意滿的反面的心。所以他的事業，無論如何成功，如何進展，都不是其極。所以他的事業，可以繼續發展進步。易傳說：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫於苞桑。』」若一國之人，常恐其國要亡，則其國卽安如磐石。正說此義。我們可以說：一個人作事，如常恐失敗，他大概可以成功；如常自以爲要成功，他大概必要失敗。

一個人的這種戒愼恐懼的心理，在態度上表現出來，卽是謙虛。眞正謙虛底人，並不是在表面上裝出謙虛底樣子，而是心中眞有自覺不足的意思。他有這種心，他的事業自然可以繼續發展進步，無有止境。所以易謙卦彖辭說：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」舊說，謂謙卦六爻皆吉，表示人能謙則無往不利的意思。

謙卦彖辭以謙與盈相對而言。舊說亦多以爲與謙相對者是盈或滿。一個人對某

一種事覺得滿了，即是此種事的發展對於他已至其極了，已至其極，即不能再有發展進步。所以說：「滿招損，謙受益。」嚴格地說，與盈或滿相對者是沖或虛。老子說：「道沖而用之或不盈。」沖是與盈相對者。我們常說，沖謙，謙虛。沖或虛是就一個人的心理狀態說。謙是就此種心理狀態之表現於外者說。盈或滿亦是就一個人的心理狀態說。此種心理狀態之表現於外者是驕。驕是與謙相對者。驕盈是與謙虛相對者。

以上說，一個人對於他的事業，如常有自覺不足的意思，他的事業即可繼續發展進步，無有止境。所以說：「高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。」「高而不危，」即是說，一人之貴，對於他尚不是其極。「滿而不溢，」即是說，一人之富，對於他尚不是其極。如一人之富貴，對於他不至其極，他即可以繼續富貴。又如說：「學如不及，猶恐失之。」一個人如果常能學如不及，他的學問，自然可以繼續進步。反之，如一個人對於他的事業或學問，有了志得意滿的心，他的事業或學問，對於他即已至其極，已至其極，即不能再有發展進步了。

以上是就一個人及其事業說。就人與人的關係說，謙亦是一種待人自處之道。人

都有嫉妒心，我在事業，或學問等方面，如有過人之處，別人心中，本已於不知不覺中，有嫉妒之意。如我更以此過人之處表示驕傲，則使別人的嫉妒心愈盛，引起他的反感。大之可以招致禍害，小之亦可使他不願意承認我的過人之處。所謂名譽者，本是衆人對於我的過人之處之承認。我有過人之處，衆人亦承認我有過人之處此承認即構成我的名譽。若我雖有過人之處，而衆人不願意承認之，則我雖有過人之處，而名亦不立。老子說：「富貴而驕，自遺其咎，」以富貴驕人，或以學問驕人，或以才能驕人，如所謂恃才傲物者，大概都沒有好結果。若我雖有過人之處，而並不以此驕人，不但不以此驕人，而且常示人以謙，則人反極願意承認我的過人之處，而我的名譽，可立可保。老子說：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」正是說上所說底道理。

所以古人以玉比君子之德。所謂「溫其如玉。」玉有光華而不外露，有含蓄的意思。我們的先賢，重含蓄而不重發揚。含蓄近乎謙，而發揚則易流爲驕。

朱子周易本義謙卦卦辭註云：「謙者，有而不居之意。」有而不居，本是老子所常

說底話。老子說：「生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。」「夫惟不居」下，又說「是以不去。」「是以不去」是說「有而不居」的好處。此是就利害方面說。我們以上說謙虛的好處，及驕盈的壞處，亦是就利害方面說。若就另一方面說，一個人可以有一種知識或修養，有此種知識或修養者，可以無意於求謙虛而自然謙虛，無意於求不驕盈而自然不驕盈。

有此種知識或修養的方法有三種。一種是重客觀，一種是高見識，一種是放眼界。先說重客觀說。我們知道，某一種事，必須在某一種情形下，方能作成。此某一種情形，我們名之曰勢。一時有一時的勢，所以勢有時稱爲時勢，有時亦稱爲時。例如飛機的發明，必須在物理學，氣象學，機械學，已進步到相當程度的時候；在這時候，人對於此各方面底知識，以及各種材料上底準備，構成一種勢；在此種勢下，人纔可以發明飛機。一個人發明了飛機，即又構成了一種勢。就此方面說，這是英雄造時勢。但他必須在某種勢下，纔能發明飛機；就此方面說，這是時勢造英雄。一個英雄，若能知道，他亦是時勢所造，他對於他的事業，即可以有「有而弗居」的心。有「有而弗居」的心，他當然無意於求

謙虛，而自然謙虛，無意於戒驕盈，而自然不驕盈。

我們現在的人，可以有許多知識，爲前人所未有者。但我們決不能因此卽自以爲我們個人的聰明才力是超乎古人底。我們所以能如此者，完全因我們的憑藉比古人多，比古人好。譬如我們現在能飛行，古人不能飛行，這完全因古人無飛機，我們有飛機之故，並不是我們的身體，與古人有何不同。有許多事情的成功，是時爲之，或勢爲之，不過時或勢總要借一些人，把這些事作了。這一些人，對於作這些事，固然不能說是沒有貢獻，但若他們竟以爲這些事的成功，完全是他們自己的功勞，此卽是「貪天之功以爲己力。」所謂「功成弗居，」實卽是不「貪天之功」而已。不貪天之功者，無意於求謙虛，而自然謙虛，無意於戒驕盈而自然不驕盈。

再就高見識說，一個人少有所得卽志得意滿者，往往由於見識不高。一個學生在學校裏考試，得了一百分，或是在榜上名列第一。這不過表示，在某種標準下，他算是程度好底。但是，這種標準，並不是最高底標準。若從較高底標準看，他的這一百分，或第一名，或可以是一文不値。明儒羅念庵於嘉靖八年，中了狀元。他的岳父喜曰：「幸吾壻建

此大事。」羅念庵說：「丈夫事業，更有許大在。此等三年遞一人，何足爲大事也。」一個人對於他自己的成就，若均從較高底標準看，則必常覺其不及標準，而自感不足。所謂見識高底人，即有見於此所謂較高底標準而不屑於以較低底標準衡量其自己的成就者。舊說，人須「抗志希古，」此即謂，凡作事均須以較高底標準爲標準。

凡是古底，都是好底，這固然是舊日底人的一種錯誤底見解，但舊日底人持這一種見解，也不能說是完全沒有根據。以文藝作品爲例說，現存底古代文藝作品，實在都是好底。不過這並不是因爲古人「得天獨厚，」如舊日底人所說者，而是因爲這些作品都已經過時間的選擇。古代並非沒有壞底文藝作品，我們可以說，其壞底作品，至少與現在一樣多。不過那些作品都經不起時間淘汰，而早已到了它們應該到底地方，亦即是字紙簍。時間是一位最公平底大選家，經過他的法眼以後，未經他淘汰底，都是好底作品。所以現在留下底古代文藝作品，都是好底，沒有壞底。所謂「抗志希古」者，就文藝方面說，即是我們寫作，須以經過時間選擇底作品爲法，我們衡量我們的作品，亦須以這些作品爲標準。如果一個人能以韓退之的或蘇東坡的作品，爲衡量他的作品

底標準。他即可見，他的作品，如不能達到此標準，即使能在某學校內得到一百分，這一百分實在是不算什麼底。如果他有如此底見識，即在某學校內得了一百分，他也決不會志得意滿。

即使一個人已能做出如韓退之的，或蘇東坡的文藝作品，他還可以，於這些作品之上，還有文藝作品的理想標準，以此標準為標準，即歷史上大作家的作品，也還不能都是盡善盡美。大作家於創作時，往往因為一兩字的修改，弄得神魂顛倒，可見文藝作品的理想標準，如非不可及，亦是極不易及底。

以上雖只舉文藝作品為例，但我們可以說，在人事的各方面，都有如以上所說底情形。舊說：「取法乎上，僅得乎中；取法乎中，僅得其下。」仍就文藝方面說，以文藝作品的理想底標準為法者，可以成為大作家，如韓蘇等。但如以韓蘇為法者，則對於韓蘇，只有不及，不能超過。至於以未經時間淘汰底作品為法者，則其成就，必定是「每況愈下」。

有高見識者，凡事均取法乎上。既均取法乎上，所以他對於他自己的成就，常覺得不及標準，而自感不足。程伊川說：「人量隨識長。亦有人識高而量不長者，是識實未至

也。」以上文之例說之，知學校內定分數的標準，不過是一種標準，是識長也。因此卽不以一百分自滿，是量長也。所謂量卽是容量的意思。器小易盈卽是量小。量隨識長者，無意於求謙虛而自然謙虛，無意於戒驕盈，而自然不驕盈。

再就放眼界說。人之所以少有所得，卽志得意滿者，往往亦由於眼界不闊，胸襟不廣。一個三家村裏底教書匠，在他村裏，在知識方面，坐第一把交椅，他卽自命不凡，自以爲不可一世。這是由於他的眼界只拘於他的一村以內的緣故。他的眼界旣窄，胸襟由然亦狹，所以亦是「器小易盈。」他若能將他的眼界放至他的村外，以及於一鄉，一縣，他卽可知，他的知識，實在有限，而在三家村裏坐第一把交椅，實在不算什麼了不得底事。若一個人能將他眼界放至與宇宙一樣大，他卽可見，雖有蓋世功名，亦不過如太空中一點微塵。他若有這等眼界，他自然不期謙虛而自然謙虛，不戒驕盈，而自然不驕盈。

莊子秋水篇說：「計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉，人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉，此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之

所憂，任士之所勞，盡此矣。」則陽篇說：「游心於無窮。」宇宙是無窮，把自己的眼界推到與宇宙同大，亦是一種「游心於無窮。」在這樣大底眼界中無論怎麼大底事業學問，都成為渺小無足道底東西了。這些渺小無足道底東西，自然不足介於胸中。胸中無足介者，卽所謂胸懷灑落。有如此底眼界，如此底胸襟者，不但自然謙虛，自然不驕盈，而實在是對於如此底人，驕盈謙虛，都不必說了。

莊子逍遙遊說：「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，窅然喪其天下焉。」大宗師說：「夫无莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。」為什麼堯一見四子，卽喪其天下呢？為什麼許由鑪捶之間，可使无莊失其美，據梁失其力，黃帝亡其智呢？因為四子許由，有一種最大底眼界，最闊底胸襟，使見他們底人，馬上覺得自己的渺小，自己的所有底過人之處的渺小。堯本可以平治天下自鳴得意，无莊等本可以其美力等自鳴得意，但於他們的眼界擴大以後，他們卽可知他們所有底過人之處，實在是不足道底。

這是莊學的最高義中的一點。宋明儒亦有此類底說法。程明道說：「泰山為高矣，

然泰山頂上，亦不屬泰山，雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目。」象山語錄中謂：象山「一夕步月，喟然而歎。包敏道侍，問曰：『先生何歎？』曰：『朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，奈何？』包曰：『勢既如此，莫若各自著書以待天下後世之自擇。』忽正色厲聲曰：『敏道，敏道，恁地沒長進，乃作這般見解。且道天地間有個朱元晦陸子靜，便添得些子？無了後便減得些子？』」有了朱元晦陸子靜，天地不添得些子，無了亦不減得些子，則朱元晦陸子靜之泰山喬嶽，亦不過如太空中一點浮雲，又有何驕盈之可言？

或可問：若凡事都從與宇宙同大底眼界看，則人生中底事，豈不是皆不值一作了？關於這一點，我們可以說，我們於上文「為無為」中說，我們作事，有些事是無所為而為，有些事是有所為而為。就無所為而為底事說，有些事是我們的興趣之所在。我們作這些事，是隨着我們的興趣，至於這些事是值得作或不值得作，對於我們，本來是不成問題底。譬如小孩騎竹馬，他只是願騎則騎而已，他不問竹馬值得騎或不值得騎，實亦不必問值得騎或不值得騎也。有些事是我們的義務之所在。我們作這些事，是實踐我們的義務。每個人皆要生活，要生活則不得不盡生活中底義務。若問生活中底義務值

得盡或不值得盡，則須先問，生活是值得生活或不值得生活。有些人或以爲生活不值得生活，但在他未死以前，他總是要生活底。他既要生活，他即須盡其在生活中底義務。這都是就無所爲而爲底事說。至於就有所爲而爲底事說，有些人作事的所爲是權利，有些人作事的所爲是名譽。如他們因放大了眼界，而覺得這些所爲是不值得要底。他儘可不要這些所爲，不作這些事，而專作他的興趣所在及義務所在底事。這對於他，或對於社會，均只有益處，沒有壞處。

孟子說：「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」朱子註說：「不與猶言不相關。」朱子語錄說：「不與只是不相干之義。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下來移著。」又語錄中論謙卦云：「太極中本無物，若事業功勞，又於我何有？觀天地生萬物而不言所利可見矣。」有些事是我們的興趣所在，或義務所在者，這些事我們自要作之。但作之而並不介意於因此而來之榮譽或富貴，此即是有天下而不與底胸襟。這種胸襟，亦惟有大眼界者，始能有之。對於有這種胸襟底人，自然亦無須說什麼謙虛或驕盈的問題。

第六篇 調情理

舊說常以理與情相提並論。如說某人說話，說得合情理，或不合情理，不在情理；某人說話，說得入情入理。此所謂情，大概是我們現在所謂情形之情，亦正是我們在新理學中所謂勢。此所謂理，是客觀底情或勢中所表現底道理或原則。話說得合情理，或在情理，或入情入理者，這話可以是眞底。但其不合情理，或不在情理者，一定是假底。合情理或在情理底事，可以有而不必有。但不合情理，或不在情理底事，一定不能有。

我們於本篇所謂理，雖亦有上所說底理的意義，但所謂情，則不是上所說底情。道家常說以理化情，或以情從理。本篇所謂情理，是此所謂情理。本篇所討論底問題，亦正是這一類底問題。

此所謂情，即我們現在所謂情感之情。此所謂理，則意義比較複雜。此所謂理，有時指上文所說情或勢中所表現底道理，有時指對於此等道理底知識或了解，有時指我

們能有此等知識或了解底官能，即我們所謂理智。照道家的說法，我們如能以理化情，或以情從理，則我們自己即可以無情。我們如能循理而動，則別人對於我們的行動，亦可以無情。後者所謂理，是指上文所說情或勢中所表現底道理。前者所謂理，是指我們對於此等道理底知識或了解。

先就以理化情或以情從理說。照道家的說法，情起於人對於事物底不了解。例如一小兒走路，爲一石所絆倒；此小兒必大怒而恨此石。但一成人爲一石所絆倒，則並不怒，不恨此石，或雖略有怒，但並不恨此石。其所以如此者，因小兒對於此石無了解，以爲此石有意和他搗亂，所以恨之。而成人對石有了解，知石是無知之物，決不會有意與他搗亂，所以並不恨之。不恨石則其怒亦減，或即可無怒。

成人對於事物底了解，雖比小兒高，但其了解仍是部分底，所以仍有時不能無情。對於宇宙及其間底事物，有完全底了解者，則即可完全底無情。其所以無情者，並不是冥頑不靈，如所謂槁木死灰，或土塊然，而是其情爲其了解所化，即所謂以理化情也。此所謂化，如冰雪融化之化。情與理遇，即如冰雪與日光遇，不期融化而自然融化。世說新

語謂王戎說：「太上忘情，其下不及情，情之所鍾，正在吾輩。」冥頑不靈，如槁木死灰或土塊者，是亦無情也，不過其無情是不及情。若聖人之無情，是其情爲理所化，是超過情而非不及。此即所謂太上忘情。

莊子常舉死爲例，以見聖人之忘情。因爲死是最能使人動情底，如對於死不動情，則對於別事，自亦可不動情。大宗師說，子輿有病，子祀往問之，子祀說：「且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。」生爲得而死爲失。在某情形下，一個人可有生，此某種情形，只於一時有，所以稱爲時。由生而之死，此時順乎自然，所以稱爲順。了解「生者時也」，則無樂；了解「死者順也」，則無哀。有此了解，即無哀樂，所謂「哀樂不能入也」，亦即所謂無情也。有情者爲情所苦，如被懸而不解。有情者爲情所苦得到解放，如懸解然。所以說：「此古之所謂懸解也。」小說中俠義之流亦常說：「大丈夫生而何歡，死而何懼。」不過俠義之流之爲此言，似出於意氣，而非出於了解。出於意氣者，其解放是暫時底；出於了解者，其解放是永久底。

莊子至樂篇說：莊子於其妻始死之時，亦覺慨然，後則鼓盆而歌。郭象注云：「未明

而慨，已達而止。斯所以誨有情者，將令推至理以遣累也。」此所謂明，所謂達，都是我們上所謂了解之義。對於死所有底悲哀，即是累，亦即養生主所說遁天之刑。天是天然。由生而之死，是順自然，亦即是順天然。有生而不願死，是欲自天然中逃出，此即所謂遁天。遁天者必受刑，即其於悲哀時所受之痛苦是也。郭象說：「馳騖於憂樂之境，雖楚戮未加，而性情已困，庸非刑哉？」悲哀時所有底痛苦，亦即是累。若了解生必有死的道理，則即可以無累。此所謂「明至理以遣累」也。

對於理有了解者，則對於事不起情感。對於事不起情感，即不爲事所累。對於某事不起情感，即不爲某事所累。例如我們於空襲時，雖處很安全底地方，而總不免於怕。此即爲空襲所累。確切地說，我們不是爲空襲所累，而是爲怕空襲所累也。更有人於無警報時，亦常憂慮警報之將來，他的累即更大。他的累不是警報，而是憂慮警報。對於憂慮警報底人，我們可以說，雖警報不來，而「性情已困」矣。

對於理有了解，而不爲事所累者，普通謂之「看得破。」對於某理有了解，而不爲某事所累者，普通謂之對於某事看得破。對於事看得破，普通謂之達觀；能對於事看得

破者，普通謂之達人。此所謂達，均是了解之義。

照道家的說法，能對於所有底事都看得破，則即可以完全無情。莊子德充符說：「聖人有人之形，無人之情。」「所謂无情者，不以好惡內傷其身。」好惡可以內傷其身，此即所謂刑也，亦即所謂累也。何晏謂「聖人無喜怒哀樂，」大概即就道家的聖人的此方面說。我們所須注意者，即此所謂无情，皆是太上忘情，不是其下不及情

莊子應帝王說：「聖人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」郭象說，用心若鏡，是「鑒物而無情。」普通人對於事未免有情，故有將有迎，而為其所累。為其所累，即為其所傷，如所謂「黯然神傷」是也。例如一個人怕空襲，於未有警報時，常憂慮警報之將至。這種憂慮，即所謂迎。迎者，事未到而預先憂慮也。及警報已解除，而驚魂未定，聞汽車喇叭聲，即以為警報又至，此即所謂將。將，送也，事已去而恐懼之心未去，如送已去之事然。此亦即是所謂藏；藏者留於中也。若對於事有如此底將迎，則必為事所累，所傷。若能用心如鏡，即可如郭象所說：「物來乃鑒，鑒不以心。故雖天下之廣，而無勞神之累。」鑒不以心，即是說鑒物而無情。

不爲事所累者，並不是不作事，只是作事而不起情感。我們說「不怕空襲」，不是說，於空襲時不儘可能躲避。亦不是說，對於避空襲，不儘可能作準備。只是說，既已儘可能作準備了，既已儘可能躲避了，不必再有無益底恐懼。這無益底恐懼，是最能傷人底。有人說，空襲不要緊，但是怕空襲的怕，叫人受不了。普通人所受底情之累，都是這些怕之類。

道家的聖人，完全無情，所以無入而不自得。莊子齊物論說：「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。」正是說此境界。郭象以爲能至此境界底人可以「應物而不傷。」所以可以「終日揮形，而神氣無變；俯仰萬機，而淡然自若。」此雖或是一不可及底理想，但一個人若能沒有無益底情感，則可少受許多累，多作許多事；這是眞底。

我們常說，一個人「沈着氣」或「沈不着氣。」所謂沈不着氣，即其人爲一時的情感所制也。如一個人聞警報而張皇失措，我們說他沈不着氣。此即其爲恐懼之情所制也。如一人聞一可喜底事，而手舞足蹈，我們說他沈不着氣。此即其爲喜之情所制也。公孫丑問孟子：「夫子加齊之卿相，得行道焉，如此則動心否乎？」此即是問，你那時是

不具有可以沈着底氣象。孟子說：「我四十不動心。」此即是說，我於四十歲時，即對事能沈着氣了。人如沈不着氣，即不能作事。如沈不着氣而勉强作事，必出岔子。

郭象說：「終日揮形，而神氣無變，俯仰萬機，而淡然自若。」這是晉人的一個理想。在晉人中，最近於此理想者，是謝安。史說：苻堅伐晉，「是時秦兵既盛，都下震恐。謝玄入問計於謝安。安夷然答曰：『已別有旨。』既而寂然。安遂命駕出遊山墅，親朋畢集，與玄圍棋賭墅。安棋常劣於玄，是日玄懼，便爲敵手，而又不勝。」及淝水戰勝，「謝安得驛書，時方與客圍棋，攝書置牀上，了無喜色，圍棋如故。客問之，徐答曰：『小兒輩遂已破賊。』既罷還內，過戶限，不覺屐齒之折。」謝安處理大事，沒有無益底喜懼。他很能沈着氣。不過「不覺屐齒之折，」也就有點沈不住氣了。

對於事物有了解者，能寬容。老子說：「知常容，容乃公。」常者，事物變化所遵循之理也。知常底人，知事物之變化，係遵循一定底理，其如此係不得不然。故對於順我底事物，不特別喜愛；對於逆我底事物，不特別怨恨。此即所謂知常容也。對於順我或逆我底事物，皆無特殊底情感，此即所謂容乃公也。人雖是人，而其行爲亦係受一定底規律所

支配。如環境遺傳等，皆對於一個人的性格行爲，有很大底影響。如一個人的性格行爲，係受其環境遺傳等的影響，則對於人可以有很大底寬容。對於順我或逆我底人，皆可無特別底喜愛或怨恨。如此對於任何人，任何事，皆可一秉大公，對於任何人，任何事，皆無所私。此所謂大公無私。大公無私，是王者對於萬民底態度，是天地對於萬物底態度，是道對於天地底態度。所以說：「知常容，容乃公，公乃天，天乃道。」此道理可以終身行之，所以老子又說：「道乃久，沒身不殆。」

老子又說：「是以聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物，是謂襲明。」老子說：「知常曰明。」襲明者，卽知常而依照此知以行也。知常底人，對於人旣皆能容而公，則對於善人固救之，對於不善人亦救之，故無棄人。對於善物固救之，對於不善物亦救之，故無棄物。在舊日社會中，人對於犯罪底人，皆特別地怨恨。舊日的刑法，對罪人取報復主義，「以眼還眼，以牙還牙。」但現代的法律，則不對於罪人取報復主義。依照現代法律的最高理想，社會應設法感化罪人，使亦歸於善。此卽是「善救人。」依舊日底刑法，「刑人於市，與衆棄之。」依現代法律的最高理想，不但不「與衆棄之，」而且簡直

不棄之，此卽所謂「無棄人」也。

老子又說：「報怨以德。」在表面上看，此與耶教所謂「愛你的仇敵」者意義相同。不過老子這一句話的理論底根據，與耶教不同。知常底人，對於逆我底人，並無特別怨恨，所以待之與順我底人，並無分別。這並不是所謂弱者的道德，這是對於事物有了解者的道德。老子並不主張：「如有人打你左頰，你把右頰送上去。」老子並不主張這種「不抵抗主義。」如有人打老子，老子亦當加以抵抗，不過雖抵抗之而並不恨之。在現代戰爭中優待俘虜，正與老子「報怨以德」之義相合。

眞正了解物質史觀或經濟史觀底人，亦可有如此所說底老子的見解。照他們的看法，人的行爲，是爲他的經濟底環境所決定底。一個人若是一個資本家，他爲他自己的利益，必須剝削勞工。一個人若是一個工人，他爲他自己的利益，必須反抗資本家。正如「矢人惟恐不傷人；函人惟恐傷人。」矢人並不是生來即比函人壞，函人亦並不是生來即比矢人好。他們的所見所行不同，完全是由於他的經濟環境使然。他們都是人。就其是人說，他們都是一樣底人。他們的所見所行不同，是因爲他們是「什麼樣底人」

不同。管家底太太們在一起，都以她們的老媽子不好爲談資。老媽子在一起，都以她們的太太不好爲談資。這都是因爲當太太底，與當老媽子底，利益衝突的關係。矢人與函人，資本家與工人，太太與老媽子，都是「易地則皆然。」明白了這個道理，則當太太底，雖仍可以監察她的老媽子，但可以不恨之。當工人底，雖仍可以反抗他們的雇主，但亦可以不恨之。有人說，人必須對於他們的敵人有恨有怒，然後可以打擊他們的敵人。事實上雖或是如此，但不是必須如此。我們於修路底時候，有大石當路，則移去之，或打碎之。並不必要先恨大石。小兒或先恨大石，而後移去之，或打碎之。這是由於他對於大石不了解。成人對於人之不了解，誠亦有如小兒之不了解大石。所以對於不了解人底人，往往亦須先引起其對於敵人底恨，然後可使之打擊敵人。共產黨所以鼓吹階級鬭底恨者，他們不是不了解物質史觀或經濟史觀，即是他們欲以此鼓動不了解底羣衆。照他們的物質史觀，或經濟史觀說，他們對付資本家，亦應如修路工人之對付大石，雖必打碎之，但不必恨之。

以上說，對於事物有了解底人，應付事物，可以自己無情。此即所謂以理化情，或以

情從理。從另一方面說，一個人若能循理而動，則別人對之，亦可無情。所謂循理而動者，即是循客觀底道理以作事，而不參以自己的私心。一個人如能如此作事，則別人對之，亦可無情。莊子大宗師說：「故聖人之用兵也，亡國而不失人心。利澤施乎萬世，不爲愛人。」郭象註說：「夫白日登天，六合俱照，非愛人而照之也。故聖人之在天下，煖焉若春陽之自和，故蒙澤者不謝。淒乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。」不謝不怨，即別人對之無情也。莊子達生又說：「復仇者不折鏌干。雖有忮心，不怨飄瓦。」郭象註說：「干將鏌邪，雖與仇爲用，然報仇者不事折之，以其無心。飄落之瓦，雖復中人，人莫之怨者，以其無情。」無心及無情，在這裏意思是一樣。如一個人對於某人作某事，其作某事並不是情感對某人如此，而只是「循理而行，」則此一個人的行爲，即是無心無情底行爲。此某人對於此一個人，亦不起情感。例如一個法官，一生可以判處許多人以死刑。如他所判，都是依照法律，不得不然底，則被判死刑底人，對於他並不起怨恨之情。但如一個法官，因受賄而判處一人死刑，或此法官向來判處從寬，而獨對此一人從嚴，則此法官對於此人，即是有心置之死地，此法官的行爲，即是有心有情底行爲，而此人對於此法官，

一定要起情感一定要怨恨之。

以上所說道家的意思，晉人常用之以講佛學。僧肇以為聖人「終日知而未嘗知。」「智有窮幽之鑒，而無知焉。神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表。智無知，故能玄照於世外。智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮。無幽不察，而無照功。」「斯則不知而自知，不為而自為矣。復何知哉？復何為哉？」不知而自知，不為而自為，即是知而無心無情，為而無心無情。此即所謂「寂而恆照，照而恆寂。」

慧遠作明報應論，亦云：「若彼我同得，心無兩對，游刃則泯然一玄觀，交兵則莫逆相遇，傷之豈惟無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，迹逆而道順。雖復終日揮戈，措刃無地矣。若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化，雖功被猶無賞，何罪罰之有邪？」

照佛家的說法，一切事物，皆由心造。如一人常殺生，或常有殺生之心，則此人將來必將轉生為好殺生底畜生，如豺虎狼豹之屬。這並不是有閻王主宰判罰，而實是他的心思行為所自然引起的結果。他的心思行為名曰業。心思是意業，行為是身業，還有口說是

口業。不僅只殺生的行爲是業，即口說要殺生，心想要殺生，亦卽是業了。業所引起的結果，名曰報，或報應。有業必有報。這是佛家的定律。但照慧遠所說，則無心無情的行爲，可以不招報應。如一法官，雖判了許多死刑，如一大將，雖殺了許多敵人，但他們並不是有意於殺生；更不是有意於殺某人的生。所以他們是雖殺而無殺。所謂「傷之豈惟無害於神，固亦無生可殺。」既是雖殺而無殺，所以雖殺亦無罪報。

這是把上所說道家的意思，推廣到極端。莊子及郭象說，無情者無論作何事，皆可以無累。此無累只是就個人的心理情形，或其行爲之社會結果說。例如莊子喪妻之「未明而慨，已達而止，」此則無累。此無累是就個人的心理情形說。如飄瓦不爲人所怨，不爲人所怨則無累。此無累是就其行爲之社會結果說。但慧遠所說無報應，則是就宇宙論方面說，所以慧遠所說，是上所說道家的意思的極端底推廣。

以上說道家關於這方面底學說。在這學說中，有些意思，是人人都可以實行底。不過關於聖人完全無情一點，尙有二問題。第一問題是：聖人的完全無情，是不是好底？此所謂好卽是可欲的意思。聖人的完全無情，是不是可欲底？我們於上文說，道家的聖人，

並不是如槁木死灰。此是說聖人的無情，是忘情，而不是不及情。這是就其所以無情說。就無情的結果說，聖人的完全無情，亦與槁木死灰不同。聖人於完全無情時，其心理底狀態，莊子以恬愉二字形容之。莊子在宥篇說：「昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也。桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。人大喜耶，毗於陽；大怒耶，毗於陰。」「使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章。」此所謂樂與苦，喜與怒，都是情，而恬愉不是情，或不是道家所謂情。成玄英說：「恬，靜也；愉，樂也。」愉雖亦可訓為樂，但此樂與與苦相對之樂不同。苦樂喜怒，在我們心中，都是一種強烈底動盪。在這種動盪之中，人不能思想，也不能作事。所謂「思慮不自得，中道不成章。」但恬愉則不是一種動盪，而是一種靜底狀態。有情底人，心中常如波浪起伏。而聖人無情，其心中如無波浪底水。莊子說：「聖人心如止水，」正是說此狀態。此狀態是靜底，可以說是恬。此狀態使人有一種靜底樂。此靜底樂，即所謂愉。恬愉是可欲底。所以聖人的完全無情，是可欲底。

或可說：有些人喜歡有激烈底情感，喜歡心中有特別底動盪。所以有些人特意找

強烈底刺激，如開快車，喝烈酒之類。他們都是想在强烈底刺激中，得些强烈底情感。這些人是有底。不過他們的這一種行爲，並不能說是合理性的行爲。吸雅片，打嗎啡，都是這一類底行爲；其不合理性是顯而易見底。

或又可說：喜歡有太激烈底情感，固然是不合理性底。但有情感亦是使人生豐富的一端，恬愉雖亦是可欲底，但人若一生中只是恬愉，則其一生，亦未免太覺單調。譬如淸茶，有與烈酒不同底味，其味亦是可欲底；這是不錯底。但人若一生中只飲淸茶，則亦未免太覺淸淡。有人因此，對於人生抱悲觀。因爲人如有情，則不免爲情所累。人若無情，其生活又似乎沒有多大底意味，這一點似乎是一問題。不過如照下文所說，宋明道學家所說底辦法，則此問題卽不成問題。

第二問題是：完全無情，在事實上是否可能？在中國哲學史中，王弼以爲是不可能。裴松之三國志註謂：「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精。鍾會等述之。弼與不同。」王弼說：「夫明足以尋極微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以爲未能以情從理者也。而今乃知自然之不可

革。」「以情從理，」是上所述道家的學說。王弼初亦以爲然，後乃以爲，情係出於自然之性，是不能完全沒有底，所以雖聖人亦不能無情，不過照王弼的看法，「聖人之情，應物而無累於物。」聖人不是無情，而是有情而不爲情所累。道家以有情爲累，以無情爲無累。王弼以有情而爲情所累爲累；以有情而不爲情所累爲無累。這是王弼與原來底道家的大不同處。王弼對於聖人無情底批評，是很有力底。人之有情，確是出於自然之性。要想完全無情，雖不敢說是一定不能作到，但不是人人皆能作到，這是可以說底。

宋明道學家都主張，聖人有情而不爲情所累之說。他們雖不見得是取此說於王弼，其持此說與王弼同，則係事實。照此說，人可以有情而同時不爲情所累。此說有道家所說「以理化情」的好處，但沒有上述二問題的困難。

程明道定性書說：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」此亦說無情，不過此所謂無情，並不是道家所說底無情。此所謂無情，是有情而無「我。」亦可說是，雖有情而情非「我」有。

王陽明傳習錄「問有所忿懥一條。先生曰「忿懥幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懥，着了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懥，便不得其正也。如今於凡忿懥等件，只是個物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬬，其不是底，我心亦怒。然雖怒，卻此心廓然，不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。」」陽明此所舉之例甚好。我若見一人無緣無故，打別人一個嘴巴，我心中必因此人之持强欺人而怒。不過此怒，沒有「我」的成分在內，是沒有私意底。因此我的心是廓然大公底。其有怒是「物來順應」，其有情是「情順萬物。」我們說有情而無「我，」正是說此。這樣的怒，是很容易消釋底。於見此事時有怒，但此事已過，我心中卽復歸於平靜。如太空中雖一時有浮雲，但浮雲一過，太空仍是空空洞洞底。此卽所謂情順萬物「而無情。」如此則雖有情而不爲情所累。但如那人無緣無故，打我一個嘴巴，我不但因此人之持强欺人而怒，而且因爲他是打「我。」因此我不但於當時怒，而且對於此人，時常「懷恨在心，」無論什麼時候，想起此人，總想打他一個嘴巴。如此，則我卽有「所」怒。「所」怒卽打我之人。我所以有「所」怒，卽因

我於此底怒有「我」的成分在內，是有私意底有「我」的成分在內時我的心是不是廓然大公，而應物亦不是物來順應了。我因時常對於此人「懷恨在心」，想起即怒。此即是不能情順萬物而無情，即有情而為情所累了。如有人打我一個嘴巴，而我的心境，亦能如看此人打別人時所有底心境，則當時雖有怒，當時雖亦可還他一個嘴巴，但事後，我的心即仍歸平靜。如此則雖有怒而不為怒所累。

定性書又說：「聖人之喜，以物之當喜。聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒不繫於心而繫於物也。」如見一人，無緣無故，打別人一嘴巴，而我怒，此怒之有，是因物之當怒，此怒是繫於物。但如別人打我一嘴巴，我時常懷恨在心，此恨即是繫於心了。聖人是喜怒，不繫於心而繫於物，所以聖人不遷怒。遷怒者，即因怒此物而及彼物。如一人因一事發怒，而摔茶碗，罵聽差，即是遷怒。孔子說顏回「不貳過，不遷怒。」宋儒認為，不遷怒是顏回幾於聖人的表現。伊川語錄：「問：『不遷怒，不貳過，何也？』語錄有怒甲不遷乙之說，是否？」曰：「是。」曰：「若此則甚易，何待顏氏而後能？」曰：「只被說得粗了，諸君便道易，此莫是最難？須是理會得因何不遷怒。如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是

人有可怒之事而怒之，聖人之心，本無怒也。譬如明鏡，好物來時，便見是好；惡物來時，便見是惡；鏡何嘗有好惡也？世之人固有怒於室而色於市。且如怒一人，對那人說話，能無怒色否？有能怒一人而不怒別人者，能忍得如此，已是煞知義理。若聖人因物而未嘗有怒，此莫是甚難？君子役物；小人役於物。今人見有可喜可怒之事，自家着一分陪奉他，此亦勞矣。聖人心如止水。」若能因物之可怒而怒之，可以不遷怒，這是不錯底。但如謂，因能因物之可怒而怒之，則雖有怒，而無怒，則其說恐有困難。陽明亦說，忿懥等不能無，而卻不可有；亦是伊川此說。此說雖用明鏡之喻，但其喻是不恰當底。因明鏡本身不能有喜怒，而人則能有喜怒，所以不可相提並論。如說，見四凶之可怒而「未」之，聖人本無怒，此是可說底，而亦正是道家所說者。如說，見四凶之可怒而「怒」之，聖人本無怒，此本無怒，如無別底意思，則這一句話恐怕是不通底。若欲這一句話講得通，此無怒須解爲無「賍」怒。朱子語錄云：「問：『聖人恐無怒容否？』曰：『怎生無怒容？合當怒時，必亦形於色。如要去治那人之罪，自爲笑容，則不可。』曰：『如此則恐涉及忿怒之氣否。』曰：『天之怒，雷霆亦震。舜誅四凶，當其時亦須怒。但當怒而怒，便中節，事過便消了，更不

積。」」黃榦云：「未怒之前，鑑空衡平。既怒之後，冰消霧釋。」如此底怒，正是有怒而無「所」怒。

有怒而無「所」怒，則其怒即無所着。如一人無緣無故打我一嘴巴，我因而怒，並時常對此人懷恨。此即有「所」怒，此怒即有所着。此人打我一嘴巴之事，是隨時即成過去，而此人則不能隨時即成過去。所以此人如成爲我之「所」怒，我之怒如着在此人身上，則此事雖過，而我心中亦常留一怒，如此則我的怒即不能「冰消霧釋」，而我的心亦不能如「鑑空衡平」矣。伊川說：「罪己責躬不可無，但亦不當長在心胸爲悔。」朱子亦說：「既知悔時，第二次莫恁地便了。不消得常常放在心下。」悔過本是好事。但既悔過，改之可矣。若心中長存一悔，即是有「所」悔，其悔即是有所着。有所着之悔亦是累。

照以上所說，可知如能有情而無「我，」則雖有情而不爲情所累。程子說：「人能放這一個身，公共放在天地萬物中，一般看，則有甚妨礙？」能把自己放在天地萬物中，與萬物一般看，則「我」的成分可以去掉。一人打我一嘴巴時，我的心境，正如我看此

人打別人一嘴巴。如此則我雖有怒，而不爲怒所累。

伊川又說：「忿懥，怒也。治怒爲難。治懼亦難。克己所以治怒。明理所以治懼。」克己即去所謂「我」的成分也。其實明理亦可以治怒。克己亦可以治懼。此於上所說道家學說中可見之。「知常容。」此明理可以治怒也。「天下之大患，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？」此克己可以治懼也。

無「我」的成分之怒，不致於使人心理上起非常劇烈底變化。有些人於生氣時，可以氣得渾身打戰，滿臉發青。這怒總是有「我」的成分在內。一個人在街上看見不平底事，雖亦怒，但「事不干己，」決不至於怒到這種地步。「事不干己」底怒，並不使一個人，在整個底心理及生理方面，有非常劇烈底變化。程子所謂無情，所謂聖人心如止水，大概是就此點說。情之使人在整個底心理及生理方面，起非常劇烈底變化者，如把一池清水，從底攪起。不如此劇烈底情，則對於人心，如水上起了些波紋。在這種情形下，人還是能沈着氣底。陽明所說：「不動些子氣，」大概亦是就沈着氣說。在這種情形下，有情雖亦是動，而仍不害心如止水。由此方面，程明道說：「動亦定，靜亦定。」

心不可有所着，對事說亦是如此。朱子語錄謂：「李德之問：『明道因修橋尋長梁，後每見林木之佳者，必起計度之心。因語學者，心不可有一事。某竊謂：凡事須思而後通，安可謂心不可有一事？』曰：『事如何不思，但事過則不留於心可也。明道肚裏有一條梁。不知今人有幾條梁柱在肚裏。佛家有留注想。水本流將去，有些滲漏處便留滯。』」事過而不留，即是心對於事無所着。心中之事，過而不留，所以心常能如鑑之空。大概能擔當大事底人，都必需能如此。例如一個當大首領底人，每天不知要辦多少事。如事已過者，都還要留在心裏，他即沒有餘力去辦方來底事了。有些人因爲對於有些未來底事，放心不下，或對於過去底事，追悔不已，以致寢食不安。若當大首領底人，亦是如此，他不但不能辦事，恐怕他的性命，亦不能長保。所以即就作事方面說，心對於事亦須無所着。

第七篇 致中和

致中和三個字出於中庸。中庸說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」在宋明道學中，這幾句中庸引起了很大底討論。程明道說：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」聖人的心，如明鏡，如止水；是廓然大公底。因爲它是廓然大公底，所以亦無所偏倚。無所偏倚，無所偏倚謂之中。因爲它無所偏倚，所以遇到事物當喜即喜，當怒即怒，當哀即哀，當樂即樂。此即所謂發而皆中節。此即謂之和。朱子說：「喜怒哀樂，各有攸當。方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中。及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。」此所謂中的意義，是無所偏倚，不是無過不及。已發底喜怒哀樂，可有過或不及，而此所謂中，是「未發」，所以不但無過不及，且亦無無過不及可說。未發已發，後亦成爲宋明道學家所常用底名詞。他們又常引易繫辭「寂然不動，感而遂通」之語。聖人

的心，未發時，如明鏡止水，是「寂然不動；」已發時，喜怒哀樂，各得其當，是「感而遂通。」

以上是宋明道學家對於中庸裏中和二字底解釋。我們於此篇所說底中和，與宋明道學家所說者不同，或與中庸所說者亦不盡同，不過我們於此篇所說底中和，確是中國思想中兩個重要底觀念。

和與同不同。國語鄭語引史伯云：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡則棄矣。」「以他平他謂之和，」如以鹹味加酸味，即另得一味，酸爲鹹之「他，」鹹爲酸之「他，」以「他」平「他，」即能另得一味。此所謂「和實生物。」鹹與鹹是同，若以鹹味加鹹味，則所得仍是鹹味。此所謂「以同裨同，」「同則不繼」也。推之，若只一種聲音，則無論如何重複之，亦不能成音樂。若只一種顏色，則無論如何重複之，亦不能成文彩。必以其「他」濟之，方能有成。

左傳昭公二十年亦引，齊侯問晏子云：「和與同異乎？」晏子對曰：「異。和如羹焉。水，火，醯，醢，鹽，梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。」「若以

水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」此又提出過，不及二觀念。不同底原素，合在一起，可以另成一物。但合成此物之不同底原素，必須各恰如其分量，不可太多，亦不可太少。若太多或太少，則卽不能成爲此物。不太多，不太少，卽是無過不及。無過不及卽是中。所以說和必須兼說中。此所說或不是晏子的本意，但說和必須兼說中，這是一定底。

以上所說，可以說是有現在所謂辯證法的意思。甲的「他」是非甲。甲與非甲合，能成爲乙。此可以說是相反相成，由矛盾到統一。成爲乙之甲與非甲，必各恰如其分量，不多不少。甲或非甲，若有一太少，則不成爲乙，若有一太多，亦不能成爲乙。甲及非甲的量變，可以使其所成底物的質變。此可以說是由量變到質變。

一個人的生理底心理底要求，是多方面底。這各方面底要求，都要於相當程度內得到滿足，然後一個人纔能保持一個健全底身體，健全底人格。有許多生理底或心理底疾病，都是由於人的某方面底生理底或心理底要求，太被壓抑所致。這是我們所都知道底。人的生理底或心理底要求，怎樣算是「於相當程度內，得到滿足」呢？怎樣底

滿足，算是在相當程度內？又怎樣底滿足，算是超過相當程度呢？一種生理底或心理底要求的滿足，若達到一種程度，以致與別種生理底或心理底要求發生衝突，此即是此種要求的滿足，超過相當程度。超過相當程度，即是太過。若此種要求的滿足，尚未達到此程度，而即受壓抑，或此種要求根本即未得任何滿足；此即是此種要求的滿足，未達到相當程度；未達到相當程度，即是不及。此種要求的滿足，若恰到一恰好底程度，既不與別種要求衝突，亦不受不必要底壓抑，無太過亦無不及，則其滿足即是得中，即是中節。

例如對於有些人，喝酒是一個很強烈底要求。在普通底情形中，一個人喝酒，若至一種程度，以致其身體的健康，大受妨礙，則其喝酒即爲太過。若其喝酒，有一定底限度，並不妨礙其身體的健康，而卻因別種關係，（例如美國政府行禁酒律之類）而不喝酒，則其喝酒的要求，即受到不必要底壓抑。如此則其喝酒的要求的滿足，即是不及。此所謂不必要，是對於此人的本身說；此所謂不及，亦是對於此人的本身說。喝酒的過或不及，本都是因人而異的。若一個人喝酒，只喝到恰好底程度，既不妨礙他的身體的健

康，亦不使其喝酒的要求，受不必要的壓抑，則其滿足即是得中，即是中節。

若一個人的各方面底生理底及心理底要求，都是這樣中節，都各得到相當底滿足，而又都各不相衝突，這種狀態，即謂之和。一個人在生理方面，若得到和，則即可有一健康底身體。在心理方面，若得到和，則即可有一健全底人格。舊日謂人有病，爲「身體違和。」這句話是很有道理底。

一個健康底身體，健全底人格，都可以說一個和。這和中有許多不同底原素。這些原素，在其適當底分量下，是「相成」底。但若一過了適當底分量，則即「相反」了。若其相反，則和即沒有了。例如在普通情形下，一個人一頓喫三碗飯，是有益於他的健康底，但若他一頓喫十碗飯，則不但不能有益於他的健康，而且有害於他底健康了。飯的增加，對於他的健康說，是由量變到質變。各種要求的滿足，在恰好處是中，不到恰好處或超過恰好處是過或不及。這其間亦有由量變到質變的情形。

或可問：本書第一篇說尊理性，豈非教人使理性壓抑其他各方面底生理底，心理底要求？於此我們說：理性的功用，並不是壓抑其他各方面底生理底，心理底要求，而是

指導，或節制，那些要求使其滿足，無過不及我們說，有道德底理性，有理智底理性。先就理智底理性說，其功用是如上所說，是顯而易見底。一個人要喝酒，到那裏去喝酒，用什麼方法去買酒，這都是要靠理性的指導。喝多少不至於妨害身體，妨害事業，這亦要靠理性的節制。如果一個人喝十杯酒，可以得到快樂而不致於妨害身體，妨害事業，理性對於這種滿足，只有贊助，決不禁止。所以孔夫子亦說：「惟酒無量，不及亂。」

我們於以上說人的生理底，心理底要求的衝突，只是就一個人的本身說。就社會方面說，一個人的生理底或心理底要求，亦可以與別人的生理底或心理底要求相衝突。道德底規律，對於人的要求，制定一個界限，使人與人不相衝突。就這一方面說，則人的生理底，心理底要求，合乎此界限者，是合乎中，是中節。其超乎此界限者，是太過，不及此界限者，是不及。詩序有幾句話，說：「發乎情，止乎禮。發乎情，人之性也。止乎禮，先王之澤也。」「發乎情」是就人的各方面底生理底心理底要求說，「止乎禮」是就道德底規律說。發乎情是人之性，止乎禮是社會的制裁。社會中底人，每人都多少如此行。每人都應該完全如此行。所謂道德底理性的功用，即在於使人知道這些界限，使人的各

方面底生理底心理底要求，都合乎這方面的中。

一個社會中底人的各方面底生理底，心理底要求，如皆合乎這方面底中，則這個社會，卽是一個健全底社會。一個健全底社會，亦可以說是一個和。在這一方面，各人的各方面底生理底，心理底要求，亦有相反相成，由量變到質變的情形。

人的生理底，心理底要求的滿足，在其本身看，是合乎中者，但在社會方面看，不一定是合乎中，而或者是太過，或者是不及。如其是太過，則社會必須制裁之，其個人的道德底理性，亦應制裁之。因此，常有些人的生理底或心理底要求，受到壓抑，這壓抑，就這些人的本身方面看，是不必要底。但在社會方面看，則是必要底。這一點常引起許多思想上底混亂。有些人常把這兩方面的必要或不必要弄混，以爲在一方面是必要或不必要者，在其他方面，亦是必要或不必要。這「以爲」是完全錯誤底。

例如一個人的所謂領袖慾特別强，但他的才能，都很不配當領袖。就他本身方面看，他的這慾若得不到相當底滿足，他或者要瘋。在其個人方面看，他的領袖慾的相當滿足是合乎中，但在社會方面看，他的領袖慾的相當滿足是太過。在這種情形下，社會

只能向他說你的才能，不能當領袖，你若因不能當領袖而瘋，我們只好把你送入瘋人院。社會的這種辦法，我們不能說它有甚麼錯誤。

在社會方面看，「發乎情」而不能「止乎禮」底要求，是應該制裁底。這種要求，宋明道學家謂之欲，或私欲，或人欲。他們說欲是惡底。這是一定不錯底，因為所謂欲者，照定義是超過道德底規律底要求，照定義它即是惡底。所以說欲是惡，實等於說，凡是不道德底是不道德底。但後來反道學底人，如戴東原等，常說：人的生理底，心理底要求是不可，亦不應該，壓抑底，而宋明道學家卻專愛壓抑之。所以宋明道學家是「以理殺人，」太不講人道。這種辯論，不是誤解了宋明道學家所謂欲的意義，即是陷入上所說思想上底混亂。

我們於以上說中和，是就一個人的本身說，或是就一個社會中底各個人對於社會及別個人底關係說。若就一個社會中底各種人對於社會及別種人底關係說，則亦有中和可說。此所說社會中底各種人，指社會中底操各種職業底人說。例如當學校教員底人，作生意底人，等等，皆此所謂各種人。舊說「七十二行，行行出狀元。」各行底人，

即此所謂各種人。此各種人中，每種人皆有他們對於社會底權利及職分，及對於別種人底權利及職分。在普通底情形中，人對於求權利，總易偏於太過，而對於盡職分，則總易偏於不及。社會中底各種人亦是如此。他們對於要權利總易偏於太過，對於盡職分，總易偏於不及。此所謂過或不及，又是以什麼爲標準呢？各種人要他們的權利，有一個界限，過了這界限，即與社會中底別種人的權利，發生衝突或妨礙。這個限度，即是中，合乎這個限度底，即是得中，即是中節，超乎這個限度底，即是太過。每種人盡他們的職分，亦有一個界限，如不到這個界限，則即不能滿足社會對於這一種事底需要。這個限度即是中，合乎這個限度底即是得中，即是中節，不及這個限度底，即是不及。如果一個社會中底各種人，要權利，盡職分，皆合乎中，則此社會即得到和。一個社會，不是只一種人所能組織成底。它需要許多種不同底人。它需要「異」。這些異，就其是異說，是「相反。」一但它們都合在一起，方能組織成社會。就其合在一起說，是「相成。」它們的相成，靠它們的要權利，盡職分，都合乎中，以構成一個和。

或可說：這一種說法，是社會上統治階級所用以壓制被壓迫階級者。照資本家底

說法資本階級及勞工階級，都是社會至少是社會的經濟方面所必需底。這兩個階級，應該互相幫助，而不應互相仇視。從前亞力士多德，對於希臘的奴隸制度，亦有類此底辯護。他說：有些人是天生只能作工具底，有些人是天生能用工具底。能用工具底作主人，只能作工具底作奴隸，這是最合乎天然底。在中國孟子對於當時底貴族政治，亦有類此底辯論。孟子說：「有大人之事，有小人之事。」「或勞心，或勞力。勞心者治人；勞力者治於人。治於人者食人；治人者食於人。天下之通義也。」照這個「通義」推下去，則社會中有一類底人永遠是「治於人」而「食人」者，有一類底人永遠是「治人」而「食於人」者。前者是被統治階級。後者是統治階級。統治階級，永遠用這一套理論，麻醉被統治者，使他們於被統制外，還要心悅誠服地贊頌統制者的聖德神功。現在我們講這一套理論，恐怕對於統治階級，有「助桀爲虐」的嫌疑。

於此我們說，我們所謂各種人，並不是指階級說。在有階級底社會制度裏，其政治底或經濟底制度，使有些人，子子孫孫都在某階級裏，使又有些人，子子孫孫都在另一階級裏。在奴隸社會中，奴隸世代是奴隸，主人世代是主人。在貴族政治裏，平民世代是

平民，貴族世代是貴族。即在資本主義底社會裏，在政治法律方面看，對於勞工之成爲資本家，固然沒有限制，但在經濟方面看，則勞工之成爲資本家，若不是完全地不可能，亦是僅次於不可能。一個人當了勞工，他子孫還是當勞工的機會，不是百分之百，亦是百分之九十九。但我們於上文所說，社會上底各種人，則不是如此。一個人如已當了三十年底教員，大概他不大容易改行。但是他的兒子則是可以隨便入別底什麼行底。對於一個社會說，這些各種人必需有。一個社會必須這些各種人構成。這些各種人，要權利，盡職分，都必需合乎中，以得到和。任何社會都多少是如此，都應該完全如此，不管一個社會是什麼種底社會。有階級底社會是如此，無階級底社會亦是如此。

因爲中和的道理是通用於任何種底社會，所以有階級底社會亦引用它以維持其階級制度。但這引用是錯誤底。因照這個道理，社會所必需要底是各種人，而不是各階級。一個社會之是有階級底社會，是客觀底「勢」所決定。在此種勢下，有些種人，固必須成爲某階級，但如此種勢已去，一個社會可以成爲無階級底社會時，而爲某階級之某種人，仍欲維持其階級，則此種人所要之權利，即是太過，不合乎中。他們要權利太

過，超過了中，則不但不能得到和，而且有害於和。

例如執掌政權底人，本都是社會上底一種人。但在某種「勢」下，這種人成了世襲底，因此即成了一種階級。在這種勢下，這種制度，是一個社會所必需底。但如時移勢已去，一個社會可以不需要世襲底政治上底統治階級，而在此階級裏底人，仍要維持他們的權利，則他們的要權利即為太過。社會中底別種人，對於他們的太過底要求，當然可以，而且應該制裁。這種制裁，如果是以暴力出之，即所謂革命。

照以上所說，我們可知，我們於此篇所說底道理，不能為所謂統治階級所利用，以麻醉被統治底階級。事實上確有人如此底引用，但如此底引用是錯誤底。

「致中和」應用在政治社會哲學方面，即是民治主義。中庸說：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」在一個民治主義底社會裏，人的生活，即有這種情形。我們可以說：「此民治主義之所以為大也。」在民治主義底社會裏，在不妨礙別人的自由的範圍裏，一個人的生活，可以完全地自由。這個範圍的界限，即是我們於上文所說中的界限。不到這個界限者謂之不及，超過這個

界限者謂之太過，合乎這個界限者謂之得中，謂之中節。就社會中底各種人說，亦是如此。社會中各個人，及各種人，行爲俱各中節，則社會卽是一大和。大和卽是舊說所謂太和。這種社會所寶貴底，是異而不是同。合許多中節底異，以成一大和。這個大和，是社會的理想底境界；人類的社會，是向着這個理想改進底。

還有所謂國際主義與民族主義的問題。有些人以爲，如果國際主義成功了，則各民族的特色，必定都不能存在。這「以爲」是錯誤底。如果眞正底國際主義成功了，在所謂大同世界中，各民族的異，不但依舊存在，而且大家還要特別尊重其存在。在所謂大同世界中，各個人的異，各種人的異，各民族的異，都存在，而且大家都還特別尊重其存在。不過這許多的異，都是中節底異。合這許多中節底異，以成一大和。這大和卽所謂大同世界。大同並不是同，而是所謂太和。

這已是一很高底境界了。但於此境界之上，還有宋明道學家所謂「萬物各得其所」，或「無一物不得其所」的境界。此境界亦是一太和。不過此太和不僅包括所有底人，而且包括所有底物。物物得其所，是幸福底。例如一人有快樂幸福，我們說他是一得

其所哉。」這是「得其所」的確切意義。萬物「各」得「其」所；「各」字「其」字表示出「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」「和而不同」的意思。這種境界，是「致中和」的極則。所以說：「致中和天地位焉，萬物育焉。」

第八篇　勵勤儉

一般人說到勤儉，大概都是就一個人的生活的經濟方面說。大學說：「生財有大道。生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」就一個社會的生財之道說，是如此。就一個人的生財之道說，亦是如此。就一個人的生財之道說「爲之疾」是勤，「用之舒」是儉。一個人能發大財與否，一部分是靠運氣，但一個人若能勤儉，則成一個小康之家，大概是不成問題底。

一般人對於勤儉底了解，雖是如此，但勤儉的意義則不僅止於此。例如我們常聽說「勤能補拙，儉以養廉。」這兩句話中，所謂儉，雖亦可說是就人的生活的經濟方面說，但此說儉注重在「養廉，」所以「儉以養廉」這一句話所注重者，是人的生活的道德方面。此句話所注重者是一個人的「廉，」並不是一個人的溫飽。至於這兩句話中所謂勤，不是就人的生活的經濟方面說，至少不是專就此方面說，則是顯然底。

這兩句話，是舊日底老格言，又是現在底新標語。勤怎麼能補拙？西洋寓言裏說：有一兎子與烏龜競走。兎子先走一程，回頭見烏龜落後很遠，以爲斷趕不上，遂睡了一覺。及醒，則烏龜已先到目的地了。烏龜走路的速度，比兎子差得很遠，就這方面說，烏龜是拙，但它雖拙，而仍能走過兎子者，因兎子走路中途休息，而烏龜則不休息也。此即是「勤能補拙」。中庸說：「人一能之，己百之，人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强。」此所說，亦是「勤能補拙」的意思。這當然不是就人的生活的經濟方面說，至少不是專就此方面說。我們於第三篇「爲無爲」中，說到才與學的分別。就「學」說，勤確是可以補拙底。

就儉以養廉說，我們常看見有許多人，平日異常奢侈，一旦錢不够用，便以飢寒所迫爲辭，作不道德底事。專從道德的觀點看，「餓死事小，失節事大，」「飢寒所迫」並不能作爲作不道德底事的藉口。但事實上，經濟上底壓迫，常是一個使人作不道德底事的原因。不取不義之財謂之廉。人受經濟壓迫底時候，最容易不廉。一個人能儉，則可使其生活不易於受經濟底壓迫。生活不受經濟底壓迫者，雖不必即能廉，但在他的生

活中，使他可以不廉的原因，至少少了一個。所以說：儉可以養廉。朱子說：「呂舍人詩云：「逢人即有求，所以百事非。」某觀今人不能咬菜根而至於違其本心者衆矣，可不戒哉。」儉以養廉，正是朱子此所說之意。

由上所說，可知這兩句老格言，新標語，是有道理底。不過勤儉的意義，還不止於此。我們於本篇所講底勤儉是勤儉的進一步底意義。此進一步底意義，亦是古人所常說底，並不是我們所新發現底。

在說此進一步底意義以前，我們對於勤能補拙這一句話，還想作一點補充底說明。勤能補拙這一句話雖好，但它有時或可使人誤會，以爲只拙者需勤以補其拙，如巧者則無需乎此。不管說這一句話者的原意如何，事實上沒有人不勤而能成大功，立大名底。無論古今中外，凡在某一方面成大功，立大名底人，都是在某一方面勤於工作底人。一個在某方面勤於工作底人，不一定在某方面即有成，但不在某方面勤於工作底人，決不能在某方面有成。此即是說，在某方面勤於工作，雖不是在某方面有成的充足條件，而卻是其必要條件。有人說：一個人的成功，要靠「九分汗下，一分神來。」九分汗

下即指勤說。

我們於以上說「某方面，」因爲往往一個人可以於某方面勤，而於別方面不勤。一個詩人往往蓬頭垢面，人皆以他爲懶，但他於作詩必須甚勤。李長吉作詩，「嘔出心肝。」杜工部作詩，「語不驚人死不休。」他們都是勤於作詩。勤於作詩者，不必能成爲大詩人，但不勤於作詩者，必不能成爲大詩人。

對於某方面底工作不勤者，不能成爲在某方面有成就底人。對於人的整個底生活不勤者，不能有完全底生活。所謂完全底生活者，即最合乎理性底生活，如我們於緒論中所說者。用勤以得到完全底生活；我們所謂勤的進一步底意義，即是指此。

古人說：「民生在勤。」又說：「戶樞不蠹，流水不腐。」現在我們亦都知道，人身體的器官，若經過相當時候不用，會失去它原有底功用。一個健康底人，有一月完全不用他的腿，他走路便會發生問題。維持一個人的身體的健康，他每日必須有相當底運動。這是衞生的常識。所謂「民生在勤」的話，以及「戶樞不蠹，流水不腐」的比喻，應用在這方面，是很恰當底。

一

　　我們可以從身體方面說勤，亦可從精神方面說勤。易乾卦象辭說：「天行健，君子以自強不息。」中庸說：「至誠無息。」又說：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。」天之道是「至誠無息」；人之道是「自強不息。」這些話可以說是從精神方面說勤。無息或不息是勤之至。關於這一點，我們於此只說這幾句話，其詳俟於下篇「存誠敬」中細說。

　　就人的精神方面說，勤能使人的生活的內容更豐富，更充實。什麼是人的生活的內容？人的生活的內容是活動。譬如一個人有百萬之富，這一百萬只是一百萬金錢，銀錢，或銅錢，並不能成爲這一個人的生活的內容。若何得來這些錢，若何用這些錢，這些活動，方是這一個人的生活的內容。又如一個人有一百萬冊書，這一百萬冊書只是一百萬冊書，並不能成爲這一個人的生活的內容。若何得這些書，若何讀這些書，這些活動，方是這一個人的生活的內容。我們可以說，只有是一個人的生活的內容者，纔眞正是他自己的。一個守財奴只把錢存在地窖裏或銀行裏，而不用它；一個藏書家，只把書放在書庫裏，而不讀它，這些錢，這些書，與這些人，「爾爲爾，我爲我」，實在是沒有多大

底關係。有一笑話謂一窮人向一富人說：我們二人是一樣底窮。富人驚問何故。窮人說，我一個錢不用，你亦一個錢不用，豈非一樣？此雖笑談，亦有至理。

人的生活的內容既是人的活動，則人的一生中活動愈多者，其生活即愈豐富，愈充實。勤人的活動比懶人多，故勤人的生活內容，比懶人的易於豐富，充實。易傳說：「天行健。」又說：「富有之謂大業；日新之謂盛德。」「富有」及「日新」，都是「不息」的成就。一個人若「自強不息，」則不斷地有新活動。「不斷地」有新活動，即是其「富有，」不斷地有「新」活動，即是其「日新。」有人說，我們算人的壽命，不應該專在時間方面注意。譬如有一個人，活了一百歲，但每日，除了喫飯睡覺外，不作一事。一個人作了許多事，但只活了五十歲。若專就時間算，活一百歲者，比活五十歲者其壽命長了一倍。但若把他們的一生的事業，排列起來，以其排列的長短，作爲其壽命的長短，則此活五十歲者的壽命，比活一百歲者的壽命長得多。我們讀歷史，或小說，有時連讀數十頁，而就時間說，則只是數日或數小時之事。有時，「一夕無話，」只四字便把一夜過去。「有話即長，無話即短。」小說家所常用底這一句話，我們可用以說人的壽命，

對於壽命的這種看法，在人的主觀感覺方面，亦是有根據底。在很短底時間內，如有很多底事，我們往往覺其似乎是很長。譬如自七七事變以來，我們經過了許多大事，再想起七七以前底事，往往有「恍如隔世」之感，但就時間說，不過是二年餘而已。數年前，我在北平，被逮押赴保定，次日即回北平。家人友人，奔走營救者，二日間經事甚多，皆云，彷彿若過一年。我對他們說：「洞中方七日，世上幾千年。」此雖一時雋語，然亦有至理。所謂神仙者，如其有之，深處洞中，不與人事，雖過了許多年，但在事實上及他的主觀感覺上，都是「一夕無話，」所以世上雖有千年，而對於他只是七日。作這兩句詩者，本欲就時間方面，以說仙家的日月之長，但我們卻可以此就生活的內容方面，以說仙家的日月之短。就此方面看，一個人若遁跡巖穴，不聞問世事，以求長生，即使其可得長生，這種長生亦是沒有多大意思底。

普通所謂儉，是就人的用度方面說。於此有一點我們須特別注意底，即是儉的相對性。在有些情形下，勤當然亦有相對性。譬如大病初愈底人，雖能作事，但仍需要相當休息。在別人，每天作八個鐘頭的事算是勤，但對於他，則或者只作六個鐘頭已算是勤

了。不過在普通情形下，我們所謂勤的標準，是相當一定底。但所謂儉的標準，雖在普通情形下，亦是很不一定。一個富人，照新生活的規定，用十二元一桌底酒席請客，是儉，但對於一個窮人，這已竟是奢了。又譬如國家有正式底宴會，款待外賓，若只用十二元一桌底酒席，則又是嗇了。由此可見，所謂儉的標準，是因人因事而異底。所以照舊說，儉必需中禮，在每一種情形下，我們用錢，都有一個適當底標準。合乎這個標準，不多不少，是儉。超乎這個標準是奢，是侈，不及這個標準是嗇，是吝，是慳。不及標準底儉，即所謂「儉不中禮。」不中禮底儉，嚴格地說，即不是儉，而是嗇了。不過怎麽樣纔算「中禮，」纔算合乎標準，在有些情形下，是很不容易決定底。在這些情形下，我們用錢，寧可使其不及，不可使其太過。因爲一般人的在這方面底天然底趨向，大概是易於偏向太過的方面，而我們的生活，「由儉趨奢易，由奢入儉難。」失之於不及方面，尚容易改正。失之於太過方面，若成習慣，即不容易改正了。所以孔子說：「禮與其奢也，寧儉。」此所謂儉，是不及標準底儉。

儉固然是以節省爲主，但並不是不適當底節省。一個國家用錢，尤不能爲節省而

節省。我們經過安南，看見他們的舊文廟，其狹隘卑小，使我們回想我們的北平，愈見其偉大宏麗。漢人的兩都賦，二京賦，一類底作品，盛誇當時底宮室，以爲可以「隆上都而觀萬國。」唐詩又說：「不覩皇居壯，安知天子尊。」這些話都是很有道理底。不明白這些道理而專以土階茅茨爲儉者，都是「儉不中禮。」

人不但須知如何能有錢，而並且須知如何能用錢。有錢底人，有錢而不用謂之吝，大量用錢而不得其當謂之奢，大量用錢而得其當謂之豪。我們常說豪奢，豪與奢連文則一義，但如分別說，則豪與奢不同。我們於上文說，用錢超過適當底標準，謂之奢。用錢合乎適當底標準，謂之儉。不過普通說儉，總有節省的意思，所以如有大量底用錢，雖合乎適當底標準，而在一般人的眼光中，又似乎是不節省者，則謂之豪。奢是與儉相衝突底，而豪則不是。奢底人必不能節省，但豪底人則並不必不能節省。史說：范純仁往姑蘇取麥五百斛。路遇石曼卿，三喪未葬，無法可施，范純仁卽以麥舟與之。這可以說是豪舉。但范純仁卻是很能儉底人。史稱其自布衣至宰相，廉儉如一。他又告人：「惟儉可以養廉，惟恕可以成德。」這可見儉與豪是不衝突底。

以上說儉，是就用度方面說。此雖是普通所謂儉的意義，但我們於本篇所謂儉，則並不限於此。我們於以下，再說儉的進一步底意義。

老子說：「吾有三寶，持而寶之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」老子又說：「治人事天莫如嗇。夫惟嗇是以早服，早服是謂重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。」朱子說：「老子之學，謙冲儉嗇，全不肯役精神。早服是謂重積德者，言早已有所積，復養以嗇，是又加積之也。若待其已損而後養，則養之方足以補其所損，不得謂之重積矣。所以貴早服者，早覺其未損而嗇之也。」此所謂儉，所謂嗇，當然不是普通所謂儉，所謂嗇，然亦非全不是普通所謂儉，所謂嗇。

普通所謂儉，是節省的意思，所謂嗇，是過於節省的意思。在養生方面，我們用我們的身體或精神，總要叫它有個「有餘不盡」之意。這並不是「全不肯役精神」，不過不用之太過而已。道家以爲「神太勞則竭，形太勞則弊。」神是精神，形是身體。我們用身體或精神太過，則至於「難乎爲繼」的地步。所以我們作事要盡力，但不可盡到「力

「竭聲嘶」的地步。這樣底費力是不可以長久底。老子所講底作事方法，都是可以長久底，所以老子常說：「可以長久。」老子說：「企者不立，跨者不行。」又說：「飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者天地。天地尚不能久，而況於人乎？」一個人用脚尖站地，固然是可以看得遠些，用跑步走固然是可以走得快些，但這是不可久底。其不可久正如「天地」的飄風驟雨，雖來勢凶猛，但亦是不能持久底。

老子所講底作事方法，都是所謂「細水長流」底方法。會上山底人，在上山的時候，總是一步一步地慢慢走上去，如是他可常走不覺累。不會上山底人，初上山時走得很快，但是不久即「氣喘如牛」，不能行動了。又如我們在學校裏用功，不會用功底人，平日不預備功課，到考時格外加緊預備，或至終夜不睡，而得不到好成績。會用功底人，在平時每日將功課預備好，到考時並不必格外努力，而自然得到很好底成績。不會上山底人的上山法，不會用功底人的用功法，都不是所謂「細水長流」，都不是可以長久底辦法。不論作何事，凡是可以長久底辦法，總是西洋人所謂「慢而靠得住」底辦法，亦即是所謂「細水長流」底辦法。諸葛亮說：「淡泊以明志，寧靜以致遠。」淡泊是儉，

寧靜是所謂「細水長流」底辦法。

老子很喜歡水。他說「上善莫若水。」又說：「天下莫柔弱於水，而攻堅强者莫之能勝。」屋簷滴下來底水，一點一滴，似乎沒有多大力量。但久之它能將簷下底石滴成小窩。這即所謂「細水長流」的力量。

於此我們可以看出，在這一方面，勤與儉底關係。會上山底人，慢慢地走，不肯一下用盡他的力量，這是儉。但他又是一步一步，不斷地走，這是勤。會用功底人，每天用相當時間底功，不「開夜車，」這是儉。但是「每天」必用相當時候底功，這是勤。不會上山底人，開始即快走，不肯留「有餘不盡」底力量，這是不儉。及至氣喘如牛，即又坐下不動，這是不勤。不會用功底人，開夜車，終夜不睡，這是不儉。考試一過，又束書不觀，這是不勤。照這兩個例看起來，勤與儉在此方面，是很有關係底。所謂「細水長流」底辦法，是勤而且儉底辦法。

人的身體，如一副機器。一副機器，如放在那裏，永不開動它，必然要鏽壞。但如開動過了它的力量，它亦很易炸裂。一副機器的壽命的長短，與用之者用得得當與否，有很

大底關係。人的「形」「神，」亦是如此。我們的生活，如能勤而且儉，如上所說者，則我們可以「盡其天年而不中道夭。」道家養生的祕訣，說穿了不過是如此。這亦卽所謂事天。我們的「生」是自然，是天然，所以養生亦是事天。

治一個國家，亦是如此。用一個國家底力量，亦須要使之有「有餘不盡」之意。不然，亦是不可以長久底。治國養生，是一個道理。所以說：「治人事天莫如嗇」用一個國家的力量或用一個人的力量，都要使之有「有餘不盡」之意，如此則可以不傷及他的根本。所以「嗇」是「深根固柢」之道。有了根深柢固底力量，然後能長久地生存長久地作事，所以說：「儉故能廣。」

第九篇　存誠敬

誠敬二字，宋明道學家講得很多。這兩個字的解釋，可從兩方面說。就一方面說，誠敬是一種立身處世的方法。就又一方面說，誠敬是一種超凡入聖的途徑。我們於以下先就誠敬是一種立身處世的方法說。

就這一方面說，誠的一意義是不欺。劉安世說：「某之學初無多言，舊所學於老先生者，只云由誠入。某平生所受用處，但是不欺耳。」此所謂老先生，即司馬光。劉安世元城道護錄說：「安世從溫公學，凡五年，得一語曰誠。安世問其目。公喜曰：『此問甚善。當自不妄語入。』予初甚易之，及退而檃栝日之所行，與凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而成。自此言行一致，表裏相應，遇事坦然，常有餘裕。」誠是司馬光一生得力底一個字。劉漫堂麻城學記說：「溫公之學，始於不妄語，而成於脚踏實地。」不欺有兩方面，一是不欺人，一是不自欺。我們常說「自欺欺人」。自欺欺人，都是不誠。所謂「不妄

語，」即是不欺人；所謂「脚踏實地，」即是不自欺。例如一個人學外國文字，明知有些地方，非死記熟背不可，但往往又自寬解，以爲記得差不多亦可。這即是自欺，亦即是不脚踏實地。朱子說：「做一件事，直是做到十分便是誠。若只作得兩三分說道，今且慢慢地做。恁地做也得，不恁做也得，便是不誠。」明知須如此做，而卻又以爲如此做亦可，不如此做亦可，此即是自欺，亦即不是脚踏實地。劉安世力行不妄語七年，始得「言行一致，表裏相應，」此即是自不欺人，進至不自欺。言行一致，表裏相應，可以是不欺人，亦可以是不自欺。例如一個人高談於國難時須儉約，但是他自己卻時常看電影，喫館子。他於看電影，喫館子時，他的心理若是：得樂且樂，我說應該節約，不過是面子話，那能認眞？他的心理若果是如此。他的高談即是欺人底妄語。於看電影，喫館子時，他的心理若是：雖然於國難時應該節約，但偶然一兩人奢侈，於大局亦不致即有妨礙。他若以此自寬解，他即以此自欺，眞正言行一致，表理相應底人，可以沒有如此底欺人自欺。所謂眞正言行一致，表裏相應者，即不但人以爲他是言行一致，表裏相應，而且他自己亦確知他自己是言行一致，表裏相應。一個人的言是否與他的行完全一致，一個人的「裏」與

否與他的「表」完全相應，只有他自己能完全知之。所以只有於他自己確知他自己是言行一致表裏相應時，始是眞正完全地言行一致，表裏相應。朱子說：「人固有終身爲善而自欺者，不特外面如此，而裏面不如此者，方爲自欺。蓋中心願爲善，而常有個不肯底意思，便是自欺也。須是打疊得盡」眞正言行一致，表裏如一底人，即是外不欺人，內不自欺底人。

程伊川說：「无妄之謂誠，不欺其次矣。」无妄即是沒有虛妄，沒有虛假。此所謂不欺，似是專就不欺人說。照我們以上底說法，不自欺即是沒有虛妄，沒有虛假。大學說：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色。」惡惡臭底人，實在是惡，好好色底人，實在是好。他的好惡，一點沒有虛假的成分。如一個人看見一張名人的畫，他並不知其好處何在，但他可心裏想，既然大家都說好，必定是好。他因此亦以此畫爲好。他以此畫爲好，即是虛假底，至少有虛假的成分。又如一人對於一道理，自覺不十分懂，但可心裏想，或者所謂懂者亦不過如此，於是遂自以爲懂。他自以爲懂，即是虛假底，至少有虛假的成分。這種心理都是自欺，都不是无妄。如上所說看畫底人，不但自以此畫爲好，而且

或更以爲須向人稱讚此畫，不然，恐怕他人笑他不能賞鑒此畫。此其向人稱讚，即是欺人。如上所說，自以爲懂某道理底人，不但自以爲懂，或且更以爲，須向人說他自己已懂，不然，恐怕他人笑他不能了解此道理。此其向人所說，即是欺人。凡是謬託風雅，強不知以爲知底人，都是自欺或欺人底人。不自欺比不欺人更根本些。不自欺底人，一定可以不欺人，但不欺人底人，不見得個個皆能不自欺。所以程伊川說：「无妄之謂誠，不欺其次矣。」

誠與信有密切底關係。我們常說誠信。信與誠都有實的性質，我們說信實，又說誠實。所謂實者，即是沒有虛假，即是无妄。若對於信與誠作分別，說信則注重不欺人，說誠則注重不自欺。不欺都是實，所以信曰信實，誠曰誠實。若對於信與誠不作分別，則誠可兼包不欺人，不自欺。信亦可兼包不欺人，不自欺。例如孟子說：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。信之實，篤行斯二者弗去是也。」篤行即是實實在在地去行，即是於行時沒有一點自欺。由這一方面說，信與誠二字可以互用。不過信的意思，終是對人的成分多，而誠的意思，則是對己的成分多。

從社會的觀點看，信是一個重要底道德。在中國底道德哲學中，信是五常之一。所謂常者，即謂永久不變底道德也。一個社會之能以成立，全靠其中底分子的互助。各分子要互助，須先能互信。例如我們不必自己作飯，而即可有飯喫。乃因有廚子替我們作飯也。在此方面說，是廚子助我們。就另一方面說，我們給廚子工資，使其能養身養家，是我們亦助廚子。此即是互助。有此互助，必先有互信。我們在此工作，而不憂慮午飯之有無，因爲我們相信，我們的廚子必已爲我們預備也。我們的廚子爲我們預備午飯，因他相信，我們於月終必給他工資也。此即是互信。若我們與廚子中間，沒有此互信，若我們是無信底人，廚子於月終，或不能得到工資，則廚子必不幹。若廚子是無信底人，午飯應預備時不預備，則我們必不敢用廚子。互信不立，則互助即不可能，這是顯而易見底。

從個人的觀點看，有信亦是個人成功的一個必要條件。設想一個人，說話向來不當話，向來欺人。他說要赴一約會，但是到時一定不赴。他說要還一筆賬，但是到時一定不還。如果他是如此底無信，社會上即沒有人敢與他來往，共事，亦沒有人能與他來往，共事。如果社會上沒有人敢與他來往，共事，沒有人能與他來往，共事，他即不能有

社會內立足，不能在社會上混了。反過來說，如一個人說話，向來當話，向來不欺人，他說要赴一約會，到時一定到。他說要還一筆賬，到時一定還。如果如此，社會上底人，一定都願意同他來往，共事。這就是他作事成功的一個必要底條件。譬如許多商店都要虛價。在這許多商店中，如有一家，眞正是「貨眞價實，童叟無欺。」這一家雖有時不能佔小便宜，但願到他家買東西底人，必較別家多。往長處看，他還是合算底。所以西洋人常說：「誠實是最好底政策。」

誠的另外一個意思，即是眞，所謂眞誠是也。劉蕺山說：「古人一言一動，凡可傳之當時，傳之後世者，莫不有一段眞至精神在內。此一段精神所謂誠也。惟誠故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虛假。便是不誠。不誠則無物，何從生出事業來？」這一段話是不錯底。以文藝作品爲例。有些作品，令人百看不厭。有些作品，令人看一回即永遠不想再看。爲什麽有些作品，能令人百看不厭呢？即因其中有作者的「一段眞至精神」在內。所以人無論讀它多少遍，但是每次讀它底時候，總覺得它是新底。凡是一個著作，能永遠傳世者，就是因爲，無論什麽人，於什麽時候讀它，總覺得它是新底。此所謂新，有鮮義。

或者我們簡直用鮮字，更爲妥當。例如我們看論語，孟子，老子，莊子等，其中底話，不少不合乎現在底情形者。就此方面說，我們可以說，這些話是舊了。但是無論如何，他的話有一種鮮味。這一種鮮味，是專門以摹倣爲事底作品所不能有底。

下等底文藝作品，不是從作者心裏出來底，而是從套子套下來底。例如有些俠義小說，描寫兩人打架，常用底套子是：某甲輪刀就砍，某乙舉刀相迎，走了十幾個照面，某甲氣力不加，只累得混身是汗，遍體生津，只有招架之工，並無還刀之力，等等。千篇一律，都是這一類底套子。寫這些書底人，既只照套抄寫，並沒有費他自己的精神，他的所謂作品，當然不能動人，此正是「不誠無物。」

又有同樣一句話，若說底人是眞實自己見到者，自能使人覺有一種上所謂鮮味。若說底人不是眞實自己見到，而只是道聽塗說者，則雖是同樣一句話，而聽者常覺味同嚼蠟。海格爾說：「老年人可以與小孩說同樣底話，但他的話是有他的一生經驗在內底。」小孩說大人話，往往令人發笑，因其說此話，只是道聽塗說，其中並沒有眞實內容也。

就別方面說，一個大政治家的政策政績，一個大軍事家的軍略戰績，我們無論於什麼時候去看，總覺得有一種力量，所謂「虎虎有生氣。」以至大工業家或大商業家，凡能自己創業，而不是因人成事者，他的生平及事業，我們無論於什麼時候去看，亦覺得有一種力量，「虎虎有生氣。」他們都有「一段眞至精神，」貫注在他們的全幅事業內。如同一個大作家，有「一段眞至精神，」貫注在他的整個作品內。如同一個人的身體，遍身皆是他的血氣所貫注。就一個人的身體說，若有一點爲其人的血氣所不貫注，則此部分卽死了。就一個作家的作品說，若有一點爲其作家的精神所不貫注，則此一點卽是所謂「敗筆。」大政治家等的事業，亦是如此。這種全幅精神貫注，卽所謂誠。精神少有不貫注，則卽有「敗筆」等，此正是「不誠無物。」

有眞至精神是誠，常提起精神是敬。粗淺一點說，敬卽是上海話所謂「當心。」論語說：「執事敬。」我們作一件事，「當心」去作。把那一件事「當成一件事」作，認眞作，卽是「執事敬。」譬如一個人正在讀書，而其心不在書上，「一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。」這個人卽是讀書不敬。讀書不敬者，決不能了解他所讀底書。

程伊川說「誠然後敬，未及誠時，卻須敬而後誠。」此所謂誠，即是我們於上文所說，眞誠或无妄之誠。一個人對於他所作底事，如有一段眞至精神，他當然能專心致志，聚精會神於那一件事上。所以如對一事有誠，即對於一事自然能敬。譬如一個母親看她自己的孩子，很少使孩子摔倒或出別底意外。但一個奶媽看主人的孩子，則往往使孩子摔倒或出別底意外。其所以如此者，因一個母親對於看她自己的孩子，是用全幅精神貫注底。她用全幅精神貫注，她自然是專心致志，聚精會神，極端地當心看孩子，把看孩子「當成一件事」作。就其用全幅精神貫注說，這是誠。就其專心致志聚精會神，把看孩子「當成一件事」認眞去作說，這是敬。有誠自然能敬。所以說誠然後敬。但如一個奶媽看人家的孩子，本來即未用全幅精神貫注，所以她有時亦不把看孩子當成一件事，認眞去作。就其不用全幅精神貫注說，這是不誠。就其不把看孩子當成一件事認眞去作說，這是不敬。她不誠，如何教她敬呢？這須先讓她敬，讓她先提起精神，把看孩子當成一件事，認眞去作。先敬而後可希望有誠。所以說「未及誠時，則須敬而後誠。」程伊川的此話，可以如此講，但還有一種比較深底講法，下文再說。

照以上所說，敬字有專一的意思。程伊川說：「主一之謂敬；無適之謂一。」朱子說：「主一只是心專一，不以他念亂之。」又曰：「了這一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千頭萬緒。」又曰：「若動時收斂心神在一事上，不胡亂思想，便是主一。」朱子又說：「凡人立身行己，應事接物，莫大乎誠敬。誠者何？不自欺，不妄之謂也。敬者何？不怠慢，不放蕩之謂也。」我們作事，必須全幅精神貫注，「當心」去作。作大事如此，作小事亦須如此。所謂「獅子搏兔亦用全力」是也。人常有「大江大海都過去，小小陽溝把船翻」者，即喫對小事不誠敬的虧也。

我們於第八篇「勵勤儉」中說，我們可以從人的精神方面說勤。敬即是人的精神方面的勤。勤的反面是怠，敬的反面亦是怠。勤的反面是惰，敬的反面亦是惰。勤的反面是安逸，敬的反面亦是安逸。古人說：「無逸。」無逸可以說是勤，亦可以說是敬。人作了一事，又作一事，不要不必需底休息，此是普通所謂作事勤。人於作某事時，提起全幅精神，專一作某事。此是孔子所謂「執事敬。」於無事時，亦常提起全幅精神，如準備作事然。此即宋明道學家所謂「居敬。」朱子說：「主一」又是敬字註解，要之事無小無大，

常令自家思慮精神盡在此。遇事時如此，無事時亦如此。」又說：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦，爲思慮引去。敬是自家本心常惺惺便是。又豈可指擎跽曲拳，塊然在此，而後可以爲敬？」又說：「敬卻不是將來做一個事。今人多先安一個敬字在這裏，如何做得？敬只是提起這心，不教放散。」宋明道學家所謂「求放心」，所謂「操存」，所謂「心要在腔子裏」，都是說此。簡言之，居敬或用敬，即是提起精神，「令自家思慮精神盡在此。」

我們現在常聽說：人必須有朝氣，所謂有朝氣底人，是提起精神，奮發有爲底人。若提不起精神，萎靡不振底人，謂之有暮氣。我們可以說，能敬底人自然有朝氣。而怠惰底人都是有暮氣。

敬可以說是一個人的「精神總動員」。由此方面說，敬對於人的作事的效率及成功，有與現在普通所謂，奮鬪努力等，有同樣底功用。

以上是將敬作爲一種立身處世的方法說。以下再將敬作爲一種超凡入聖的途徑說。凡者對聖而言。聖是什麼？我們於新理學中，已經說過。我們本書的性質，不容我們

現再詳說，但爲讀者方面起見，於下略粗書之。

一般底宗敎家及一部分底哲學家，都以爲人可以到一種境界，在其中所謂人己內外的界限，都不存在。所謂人己內外，略當於西洋哲學中所謂主觀客觀。主觀是己，是內，客觀是人，是外。在普通人的經驗中，這個界限是非常分明底。但人可到一種境界，可有一種經驗，在其中這些界限都泯沒了。這種境界，即所謂萬物一體的境界。這種境界，即宋明道學家所謂聖域。能到這種境界，能入聖域底人，即宋明道學家所謂聖人。

宗敎家所說，入聖域底方法，即所謂修行方法，雖有多端，但其主要點皆不離乎精神上底勤。如耶敎佛敎之念經打坐，皆所以「令自家思慮精神盡在此」也。用此念經打坐等方法，「令自家思慮精神盡在此，」是於日用活動之外，另有修行方法。這種方法，可以說是主靜。靜者對於活動而言。宋明道學家有講主靜者，有敎人靜坐者。朱子說：「明道在扶溝，謝游諸公，皆在彼問學。明道一日曰：『諸公在此，只是學某說話，何不去力行？』二公曰：『某等無可行者。』明道曰：『無可行時，且去靜坐。蓋靜坐時便涵養得本原稍定。雖是不免逐物，及自覺而收斂歸來，也有個着落。』」所謂「涵養得本原稍

定，」及「收斂歸來，有個着落」者，即是「令自家思慮精神，盡在此」也。凡此大概都是受佛家的影響。

伊川雖亦說，「涵養須用敬。」但他亦「見人靜坐，便歎其善學曰：「這卻是一個總要處。」」至朱子始完全以主敬代主靜。這是宋明道學的一個很重要底進展。蓋主敬亦是「令自家思慮精神盡在此，」但主靜則須於日用活動之外，另有修行工夫；而主敬則可隨時隨事用修行工夫也。朱子說：「濂溪言主靜，」「正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相涉，卻說個敬。」正說此意。

常「令自家思慮精神盡在此，」如何可以達到所謂萬物一體的境界者？欲答此問題，非將主有此境界底宗教家與哲學家所根據底形上學，略說不可。但此非本書的性質及範圍所可容許者。如欲於此點，多得知識者，可看新理學。

現所需略再附加者，即在中國哲學中，誠字有時亦指此內外合一的境界。程伊川說：「誠然後敬，未及誠時，卻須敬而後誠。」其所謂誠，或指此所說境界，其所謂敬或指此所說達此境界底方法。上文說：伊川此言，或有較深底意義。其較深底意義大約是如

此。敬的功用如此之大，所以朱子說：「敬之一字，聖學所以成始而成終」者也。又說：「敬字眞是學問始終，日用親切之妙。」立身處世，是聖學之始，超凡入聖，是聖學之終。三者均須用敬。所以敬字眞是學問始終。

如此以敬求誠，是宋明道學家所說誠敬的最高義。

第十篇　應帝王

本篇所講底是作首領的方法。我們於緒論中說，本書所講生活方法，是人人都可以用，並且是事實上人人都多少已用者。照這方面說，我們於本書中，似乎不必講作首領的方法，因爲不能人人都作首領。但從另一方面說，有作首領的方法，凡作首領底人，都可以用，而且事實上都多少已用。此即是說，有作首領的方法，人人都可以用，而且事實上都多少已用，只要他作首領。所以我們於本篇所講底作首領的方法，亦可說是人人都可用而且是事實上都多少已用者。

本篇標題爲「應帝王」，因爲帝王是人中最大底首領。此所謂大首領者，並不是說，爲帝爲王底人，都必有偉大底人格，超越底能力，而是說，爲帝爲王底人，是統率最大底人羣底人。我們於此所說首領的小大，只是就其所統率底人羣的小大說。由此方面說，一個首領愈大，愈須用我們於此篇所講底作首領的方法。我們所講底方法，對於愈

大底首領，愈是有用所以本篇，借用莊子中底一個標題，標題爲「應帝王。」

當首領、尤其是當大首領的方法，第一要無爲。我們常聽說：某人勤於治公，「事必躬親。」對於一般底辦公底人說：「事必躬親，」是一種很大底長處。但對於當首領，尤其當大首領底人說，則事必躬親，不僅不是一種很大底長處，而且是一種很大底短處。作首領者，當然亦有須其躬親之事，但不可凡事皆躬親。凡事皆躬親是有爲。有爲不是作首領的方法。

莊子天道篇說：「帝王之德，」「以无爲爲常。无爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。」「上无爲也，下亦无爲也。是下與上同德。下與上同德則不臣。下有爲也，上亦有爲也。是上與下同道。上與下同道則不主。上必无爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。」莊子說這是「用人羣之道。」「用人羣之道，」正是作首領的方法。

假定我們所說底大首領，是一個國的王，或總統，或總理等。一國的事，眞是千頭萬緒，而一個人的精力，時間，則都是很有限底。若一國的事，無論大小，都要他親自經手，則

辦，他只有很小底一部分事能辦，其餘大部分底事皆不能辦了。這就叫做「有爲則有不爲。」在這種情形下，作首領者，即是「爲天下用。」他「爲天下用，」而猶不足以盡辦天下之事，此即是「有爲也則爲天下用而不足。」

善於作首領底人，將一國之事，皆分配於他的下屬，責成他們爲之，而他自己，只高坐在上，考核他們的「爲」的成績。如此他不必親手多辦事，而事無不辦。這叫做「無爲而無不爲。」在這種情形下，作首領者，即是「用天下。」他不必親手多辦事，而事無不辦。此即是「無爲也則用天下而有餘。」

作下屬底人，應該有爲；作首領底人，應該無爲。若首領無爲，下屬亦無爲，則下屬不合乎爲下屬之道，所以說是「不臣。」若下屬有爲，首領亦有爲，則首領不合乎爲首領之道，所以說是「不主。」不過所謂上下，大部分是相對底。就我們現在所有底政治制度說，例如一部的部長，在他的部內，他是首領，他應當無爲。他應當將部內底事，分配於各司，而責成各司長去辦。但對於行政院院長說，他又是下屬，他應當有爲。他必須擬定關於他的部底事底大政方針及一般底政策等。惟一國的最高底首領，則只是上而不

是下。所以他只須無爲，而不須有爲。所以從前道家法家說無爲，都是就帝王說。

所以我們常聽說，現在底政治不上軌道。其一端即是上有爲而下無爲，作首領底人，往往都以察察爲明，以事必躬親爲負責任。他的全幅精神，往往用在很瑣碎底事上，而一般底政策，反而無暇顧及。瑣碎底事是多得很，他雖疲精勞神，而仍顧不過來。但因爲他要事必躬親，所以他雖顧不到底事，他的下屬，亦不敢辦。在很多機關裏，首領忙得馬不停蹄，而下級底人員，卻在辦公室裏，除吸煙，看報，閒談外，沒有事可辦。於是上有爲而不無爲。上下爲天下用而不足。其結果是，上的精神於某一時顧到某一部分，此一部分即馬上百廢俱興。等到他的精神，於另一時轉移到另一部分，這一部分又馬上百廢俱興。無論那一部分，首領的精神，總是顧到的時候少，而顧不到的時候多。所以無論那一部分，都是百廢俱興的時候少，而百興俱廢的時候多。

在上作首領底人，能夠無爲，因爲他有一種方法，以統治其下，一切事都使其下爲之。照莊子天道篇所說，這種方法，包涵有分守，形名，因任，原省，是非，賞罰，等步驟。譬如一個首領，組織一個什麼機關。頭一件事要作底，是制定這個機關的組織章程，規定這機關裏

應當設些什麽職員，什麽職員作什麽事。此即是所謂分守。分守既定，則派定某人作什麽職員。某人是形，什麽職員是名。此即是所謂形名。既已派定某人作什麽職員，則什麽職員所應作之什麽事，即由某人完全負責作去，首領不加干涉，此即所謂因任。作什麽職員之某人，如何作什麽事，首領不干涉，首領只在後考核其作什麽事的成績。此即所謂原省。省者省察也。首領考核職員的成績，其成績好者爲是，否者爲非。此即所謂是非。是非既定，首領即賞其是者，而罰其非者。此即所謂賞罰。此數步驟若都能認眞辦理，一切事情，不必首領自己去辦，而都自然完全辦了。此即是所謂「用眾下而有餘」。

此所說步驟，包括法家所謂綜核名實。例如一個首領派某人爲什麽職員，此某人即是實，什麽職員即是名。此首領既已派某人爲什麽職員，則此什麽職員所應作麼什麽事，爲法律所規定者。此某人必都須作之，而且都要作得好。法律規定，什麽職員必須作什麽事，首領即將此什麽事責成作什麽職員的某人去辦；此即是綜名責實。如某人將此什麽事辦得很好，即是實合乎名，不然即是實不合乎名。這種辦法即是綜核名實。

孫中山先生說，在政治裏，權能要分開。有權者用有能者，命其作事。其如何作，有權

者可以不問，而只看其成績如何。譬如坐汽車者是有權者，開汽車者是有能者。坐汽車者欲往何處去，只須說一句話，開汽車者自會開去。開車者怎樣開，及走什麽路，坐車者不問，而只看其是否能開到坐車者所欲往之地，並且是否開得迅速，穩妥。中山先生所說，正是以上所說底意思。作首領底人是有權者，他的下屬是有能者。作首領底人如坐汽車底，他的下屬如開汽車底。他欲作什麽事，只須說一句話，至於如何作則可由其下屬負責爲之。照道家法家所說，作首領底人，不但可以無能，而且即有能亦不可用。莊子天道說：「故古之王天下者，知雖落（絡）天地，不自慮也。辯雖彫（雕）萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。」爲什麽他不爲呢？因爲他如有爲，他必有不爲。他必須無爲，他纔能無不爲。

首領是有權者，權之表現爲賞罰。法家謂賞罰爲二柄。這是當首領底人驅使羣倫底兩個工具，亦可以說是一個工具的兩方面。作首領底人，譬如一個趕西洋式馬車底人。他高高底地坐在車上，讓馬拉車走。他看那馬走得慢，就打他一鞭。看見那馬走得快，晚上就多與他一點草料。他所作底事，只是如此。他用不着下車來幫馬拉車。他若下車

乘駕馬拉車，所加底力量有限，而拉車的幾個馬，反因沒人指導，而走錯了步驟，拉錯了方向。中國舊日稱皇帝治天下爲御天下。因此凡皇帝的一切舉動，皆稱爲「御」。「御者，趕車也。」可見上所說比喻，是很合適底。就拉車說，馬是有爲，趕車底人是無爲。趕車底人坐在車上趕馬，是「用天下而有餘。」他下車來幫馬拉車，是「爲天下用而不足。」

當首領底人，最困難底事是用人。我們常說：「爲事擇人，」這是不錯底。但是有個對於方法，可以擇出適當底人呢？儒家的人向來認爲這是一個很困難底問題。所以說：「知人則哲。」孟子亦說：「以天下與人易，爲天下得人難。」但是，照法家的看法，「爲事擇人，」並不是困難底事。當首領底人，只要能綜核名實，信賞必罰，這種似乎是困難底事，自然不困難。譬如一個當首領底人，要找一個人作某事。他只須說：我現在要一個人來作某事，你們自覺有辦這種事底能力底人，都可以來試一試。不過我預先聲明，試的結果，成績不好底，我一定砍他的頭。如果眞是這樣作了幾次，沒有辦某事底能底人，自然不敢冒充有能，而眞有辦某事底能底人，自然有機會辦某事了。莊子天道篇亦如此說。天道篇說：「賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。」在賞罰不明的地方，

作事成績好者，不必得賞；成績壞者，不必得罰。於是不能作事者可以隨便濫竽；能作事者，亦無以自見。但在賞罰分明的地方，這種情形，自然沒有。能大底人，自然有機會辦大事，能小底人，自然只辦小事。當首領底人，不必用別底方法，「爲事擇人，」而各種事已自然爲其自己擇人了。法家及一部分底道家的這種看法，雖或者過於簡單，我們雖或可以對這一班人說，問題沒有這麼簡單，但他們的這種說法，是有一大部分底眞理，他們的這種辦法，在大多數情形下可以適用，這是我們所必須承認底。

賞罰的最大底功用，並不僅在於鼓勵或警戒當事底人，而且在於使一般人知所鼓勵，知所警戒。當首領底人，必須使其所統率底人，皆知如何如何必得賞，皆對於如何如何必得賞，沒有一點懷疑底心。必須使其所統率底人，皆知如何如何必受罰，皆對於如何如何必受罰，沒有一點僥倖底心。如此則賞罰的功用，始能充分顯著。所以當首領底人，如欲以賞罰爲「二柄，」則必須信賞必罰。賞而不信，罰而不必，其鼓勵或警戒，是不會有很大底效果底。

以上所說，大致是法家及一部分道家的意思。上無爲而下有爲，卽所謂「主逸臣

勞」這個逸應該只是「無爲」的意思，而「無爲」的意思，又應該是如以上所說者。有一部分底法家，以爲如果當帝王底人，能够用他們所說底這種辦法，則卽可以終日享樂而治天下。既然什麼事都由臣下辦了，則爲君者，聲色游田，皆可隨便。他們這種說法，不是爲奉迎當時國君的喜好，卽是把人與人底關係，把當首領的方法，看得太機械了。把人與人底關係，看得太機械了，是不對底。把當首領的方法，看得太機械了，亦是不對底。所以我們講當首領的方法，除了說無爲一點外，還要再加上三點，卽無私，存誠，與居敬。

我們於上文說到信賞必罰。信賞必罰，需要當首領底人的大公無私。

當首領底人，對於他的下屬，要眞正底「鑑空衡平。」對於他的下屬，他所要底，是他們的作事成績。成績好底，雖仇必賞。成績壞底，雖親必罰。賞不避仇，罰不避親，這樣纔可以使賞罰有最大底功用。這一點本是法家及一部分道家所亦常說底。朱子說：「前輩言，做宰相只要辦一片心，與一雙眼。心公則能進賢退不肖。眼明則能識得那個是賢，那個是不肖。此兩言說盡做宰相之道。」做宰相「只要」此，其餘皆可「無爲」也。心

公即此所說之無私也。

當首領底人用人，除了以其能爲標準外，不應該有別底標準。現在有些作大官底人，專用他的親戚，或專用他的同鄉。這些人都是作官，不是作事。他們的錯誤，是不待言底。還有些首領，是眞心要作事，但卻於其下屬中，分別誰是他的嫡派，是眞心擁護他底，誰不是他的嫡派，不是眞心擁護他底。這亦是有私。他既有這種私，他的心即不能如鑑之空，於執行賞罰的時候，自然亦不能如衡之平。如此則賞罰的功用，即不能顯著了。如此，則事不能爲其自己擇人，而爲首領者不免爲人擇事。如此，則此首領的大事，必要失敗。例如明朝的皇帝，總以爲他的宦官是眞心擁護他底。重要底事，都交宦官辦。崇禎皇帝，鑒於魏忠賢之禍，原是下決心不用宦官底。但不久即又變卦，末了還是與宦官的虧，弄到國破家亡。這都是由於有私的緣故。

有人說水滸傳寫宋江，是借宋江以罵歷朝的太祖高皇帝。這話不必是。宋江的行爲，很有些與歷朝的太祖高皇帝相同。但這不必是施耐庵有意如此寫。宋江的行爲，有些是個當首領底人的行爲，歷朝的太祖高皇帝的行爲，有些亦是當首領底人的行爲。

既都有些是當首領底人的行爲，則其有些相同，是當然底。水滸傳又寫一個王倫、王倫是個失敗底首領；宋江是個成功底首領。水滸傳說：林沖要殺王倫。「王倫見勢頭不好，口裏叫道，我的心腹都在那裏？」他要把山寨裏人分爲心腹與非心腹。這就證明他不能爲全山寨的首領了。他既然把山寨裏人分爲心腹與非心腹，他對待非心腹底人當然不免歧視，所以林沖罵他說：「這梁山泊便是你的？你這嫉賢妒能底賊，不殺了要你何用？你也無大量大才，做不得山寨之主。」到這時候，王倫「雖有幾個身邊知心腹底人，」又有什麼用處呢？宋江便不是如此。宋江無論見什麼人，總叫他覺得宋江以他爲心腹。他看見人，總先上去拉着手。金聖嘆說：「宋江一生，以攜手爲第一要務。」他能叫人都覺得宋江以他爲心腹，他卽可叫人作他的心腹。他若能叫全山寨的人都是他的心腹，他卽可穩坐山寨的第一把交椅。

王倫與晁蓋等七條好漢送行，只拿出五錠大銀。（金聖嘆批說：「醜。」）而宋江見人，動手卽拿出大把銀子。這亦是一個失敗底首領與一個成功底首領的不同之處。就歷史上底人物說，這亦是項羽與漢高的一個不同之處。人有功當封爵者，項羽「印

刻敝，忍不能予。」這心理正是王倫拿出五錠大銀的心理。漢高對於功臣，則封爵裂土，舉不在乎。這心理正是宋江見人即拿出大把銀子的心理。王倫與宋江，項羽與漢高的這種分別，亦是有私與無私的分別。

有私的首領，如王倫項羽之流，因有私，壞了自己的大事。無私底首領，如宋江漢高之流，因無私，一個得了梁山，一個創了帝業。王倫常使人覺得，他以梁山泊是他的，結果梁山泊不是他的。宋江常使人覺得，他不以梁山泊是他的，結果梁山泊卻是他的。這證明了老子的話：「非以其無私耶？故能成其私。」

老子又說：「聖人後其身而身先。」又說：「欲上民，必以言下之，欲先民，必以身後之。」又說「不敢爲天下先，故能成器長。」先民，上民，爲長，都是作首領。宋江見人即攜手，送銀子，說好話，使人覺得，他以爲什麼人都比他自己重要，都比他自己強。普通人都要使人覺得無論什麼人都沒有他自己重要，都沒有他自己強。宋江能反乎衆人之所爲，這就是他超乎衆人的地方。這亦是他所以能坐第一把交椅的原因。坐第一把交椅，居衆人之上，本來是惹人反感底事，宋江能使人常覺得，他以爲什麼人都比他自己重

要，都比他自己强，則可使人樂於推戴。老子說：「是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」處上而能不使人有反感，則可以處上而民不重，處前而民不害了。如果大家都以他爲厭物，他如何能坐第一把交椅呢？九天玄女與宋江底天書上，未必講這些道理，不過宋江所行，很有些合乎這些道理。

林冲罵王倫說：「你也無大量大才，做不得山寨之主。」有大量亦是作首領的必要條件之一。俗語說「宰相肚裏撐下船，」言其度量之大也。一個作首領底人，賞不能避仇，罰不能避親，又要如宋江之流，見人說好話，送銀子。行事如不得人的諒解，則毀謗集於一身。凡當大首領底人，當他的生時，都是「譽滿天下，謗亦隨之。」如不是一個大量底人，恐怕隨時都可氣死。俗語說：「當家人是汚水缸。」老子說：「能受國之垢，是爲社稷主。」汚水缸正是「受國之垢」者。能受國之垢者，始可爲社稷主；受國之垢，非大量人不能。

我們以上引宋江作例，或未免似乎可笑，或將以爲我們意存諷刺。其實我們並沒

有這個意思。以宋江爲例之所以似乎可笑者，因照施耐庵所描寫，更加以金聖嘆所批評宋江的行爲，顯然是造作底，虛僞底。而歷史上眞底大首領的行爲，或不必全是造作底，虛僞底，或其是造作底虛僞底，未必如此顯然可見。作首領底人，如欲免除宋江之似乎可笑，則須使其這一類底行爲都是眞底。此即我們所謂存誠。所謂都是眞底者，卽於其不分派別，不用私人時，並非以爲，如此乃可以得全體下屬的擁護，而乃「有天下而不與」，視第一把交椅的得失爲無足重輕，故不必自養心腹，以擁護自己。其拿大把銀子，並非以爲，如此乃可以收買人心，而乃出於憐才好士，不能自已。其使人覺得，他以爲什麼都比他自己重要，都比他自己强，並非以爲，如此乃可以減少人的反感，而是確實自然謙沖，如我們於第五篇所說者。他的大量並不是他勉强容忍，而是其實在覺得些須小節，無足計較。這是眞底無私，眞底善下，眞底大量。老子所講底，都是這些眞底。眞地無私者，纔能眞成其私。眞地善下者，纔能眞居人上。眞地不爭者，纔能眞使人莫能與之爭。所以於這些都是眞底者，纔能當眞底大首領。

於這些都是造作底，虛僞底者，是宋江。於這些有些是眞底，有些是造作底，虛僞底

者，是漢高唐太。於這些都是眞底者，是道家儒家所謂聖王。

一個首領須要無爲。不過所謂無爲者，是總攬大綱，不親細務。細務固不須親，亦不可親，但大綱卻是要總攬底。對於總攬大綱，他亦須專心一意，以全幅精神貫注。一個趕馬車底人，固然不須下車來代馬拉車，亦不可如此。但他對於他的整個底車馬，若不時時刻刻，留意當心，他的車或會翻入溝中。一個作首領底人，對於他所統率底人羣，亦是如此。他必須對於他所總攬底大綱，以全幅精神貫注，專心致志，時時刻刻，留意當心。此即所謂居敬。我們於上文說，首領要無爲，下屬要有爲。作首領的方法，與作下屬底方法不同。但我們於第九篇所說居敬，則是首領下屬，所皆需要底。

或可問：如一個首領，能將上文所說者，皆完全作到，豈不是一個聖王了嗎？我們說：當然是底。聖王未必在實際上實有，但實際上底首領，如果不是完全失敗，必多少作到如上所說者，而欲爲完全底首領者，必都須以聖王爲其理想底標準。這是可以確實說底。